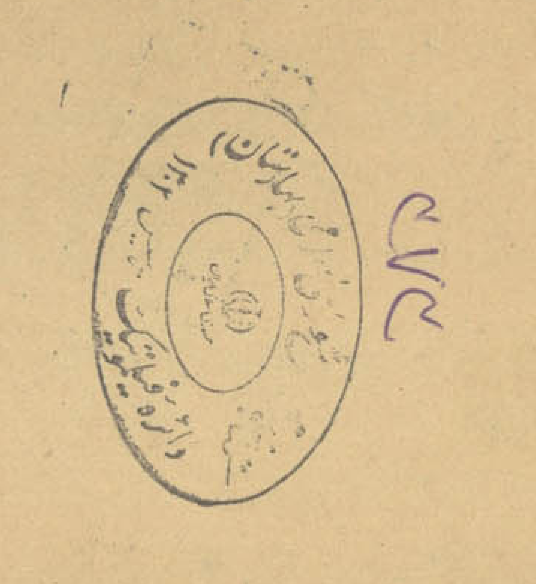
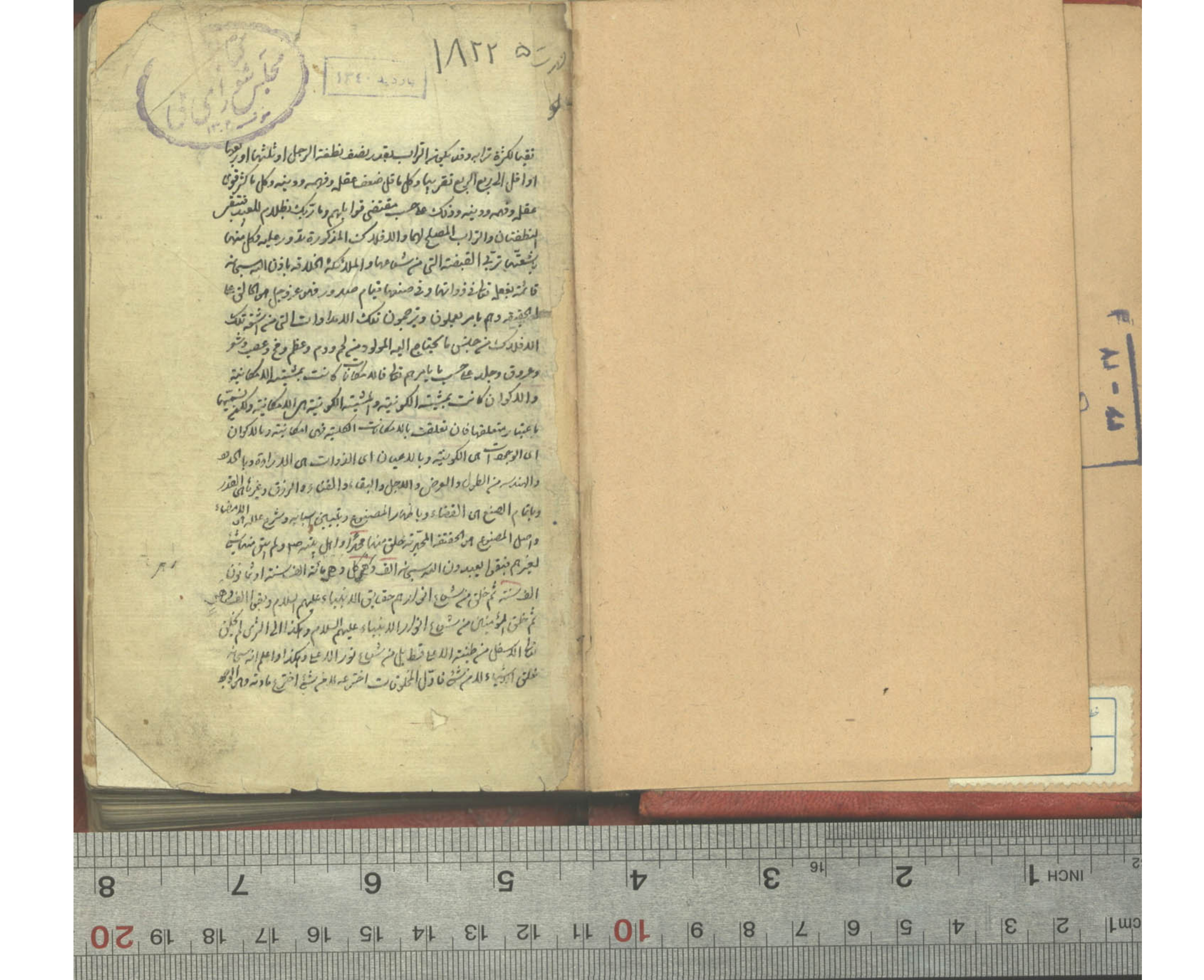




نقبا الكرة ترابه وقد يكون التراب بقدر نصف نطفة الرجل او ثلثها او ربعها
او اقل الى ربع الربع تقريبا وكل ما قل ضعف عقله وفهمه ودينه وكل ما كثر قوي
عقله وفهمه ودينه وذلك على حسب مقتضى قوابلهم وما تركبت نظام للعقب فتستقر
النطفتان والتراب المصلح لها والافلاك المذكورة تقدر عليه وكل منها
باشعتها تربي القبضة التي من شعاعها والملائكة الخلاقة باذن الله سبحانه
قائمة بفعله فعالة في ذواتها وفي صنعها قيام صدور فهو عز وجل هو الخالق على
الحقيقة وهم بامره يعملون ويزجون تلك الامدادات التي من اشعة تلك
الافلاك من جنس ما يحتاج اليه المولود من لحم ودم وعظم ومخ وعصب وشعر
وعروق وجلد على حسب بامرهم فالامكانات كانت بمشية الامكانية
والاكوان كانت بمشية الكونية والمشية الكونية هي الامكانية ولكن تسميتها
باعتبار متعلقها فان تعلقت بالامكانات الكلية فهي امكانية وبالاكوان
اي الوجودات اي الكونية وبالاعيان اي الذوات هي الارادة وبالحدود
والهندسة من الطول والعرض والاجل والبقاء والفناء والرزق وغيرها هي القدر
وباتمام الصنع اي القضاء وباظهار المصنوع وتبيين اسبابه وشرح علله اي الامضاء
واصل المصنوع هي الحقيقة المحمدية ثم خلق منها محمدا واهل بيته ص ولم يبق منها شيء
لغيرهم فبقوا يعبدون الله سبحانه الف دهر كل دهر مائة الف سنة او ثمانون
الف سنة ثم خلق من شعاع انوارهم حقايق الانبياء عليهم السلام وبقوا الف دهر
ثم خلق المؤمنين من شعاع انوار الانبياء عليهم السلام وهكذا الى الثرى لم يخلق
شيء الاسفل من طينة الاعلى قط بل من شعاع نور الاعلى وهكذا واعلم انه سبحانه
خلق الاشياء لا من شيء فاول المخلوقات اخترعه لا من شيء اخترع مادته وهي الوجود

الموصوف وخلق منه صورته أي من انفعاله وهي الماهية وهي الوجه الضيق فكل [illegible]
تنتهي الى مصنوعه الأول أي الحقيقة المحمدية وهي محل فعله كالقيام الذي أحدثه
فانه محل حركته تقوم به إذا قلت قائم فان قائم صفة زيد صفة فعل لا صفة [illegible]
والحركة الايجادية بها تكون القيام فهي محل الحركة في قولك قائم وقائم اسم فاعل
مشتق من زيد من جهة فعله للقيام فهو صفة تدل عليه لا أنها تبين حقيقته كما قال
أمير المؤمنين ع صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له فالأشياء تنتهي الى الحقيقة
المحمدية كانتهاء الأشعة الى جرم الشمس والحقيقة تنتهي الى فعل الله تعالى وفعله ينتهي الى
نفسه أي نفس الفعل ولا ينتهي شيء من خلق الله الى ذاته تعالى وهو قول أمير المؤمنين
انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله السبيل مسدود والطلب مردود [illegible]
بعض الاشارة الى كيفية الصنع وشرح هذا حتى يبلغ الى العيان يطول به الزمان فالى
سبيله الله تعالى وكيفية علمه تعالى بالجزئيات أقول اعلم ان الله سبحانه كان وحده ولا شيء
معه ولا معلوم سواه وهو قول الصادق ع كما رواه في الكافي والصدوق في التوحيد
قال لم يزل ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته
ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم
منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور ع
كلام حق في جواب سؤالك كله في شرح هذا الحديث الشريف وهو كلام الصادق وما بعد كلام
كلام ع — الصادق الا التكذيب كما قال تعالى وما بعد الحق الا الضلال اعلم ان الله سبحانه كان
في الأزل وحده وهو الأزل ولا شيء غيره وكان عالماً ولا معلوم غيره لانه لو كان [illegible]
معلوم في الأزل لكان قديماً فلا يعلم في الأزل الا ذاته خاصة ولا يلزم منها [illegible]
أقول انه جاهل لان الجاهل هو الذي يوجد شيء وهو لا يعلمه وأما اذا لم يكن شيء وقلت

هو لا يعلم شيئاً لا يلزم منه انه جاهل وكل ما سواه انما وجد في الامكان فاذا وجد شيء
علمه فهو يعلم كل شيء في مكانه وفي مكان الشيء ووقته فلا يجوز ان تقول انه سبحانه عالم بها
في الأزل لانه يلزم منه انها معه ولكن يجب ان تقول هو عالم في الأزل بها في الحدوث
فهذه العبارة صحيحة والعبارة الأولى باطلة فهذا معنى قول الصادق ع فلما أحدث
الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم ومثاله اذا كنت وحدك ولم
يكن أحد معك يتكلم فانت سميع ولا مسموع حيث لا كلام فكيف تسمع لا شيء فلما
تكلم الذي معك سمعت كلامه يعني وقع السمع منك على المسموع وقبل ان يتكلم أحد
انت لا تسمع شيئاً ولست بأصم بل انت سميع فافهم المثال تفهم معنى الحديث بقي
أشياء منها اعلم ان العلم مطابق للمعلوم وواقع على المعلوم ومقترن بالمعلوم وهذه
الصفات ثابتة في العلم لا تتخلف عنه فعلم الله القديم هو ذات الله تعالى بلا مغايرة فلو أن
شخصاً قال لك ان الله يعلم القديم الذي ذاته يعلم زيداً هذا الشخص المعلوم فما
تقول له ان قلت يعلم زيداً بعلمه القديم فما معنى هذا الكلام اذا كان العلم مطابقاً
للمعلوم وواقع عليه ومقترناً به يلزمك ان ذات الله تعالى واقعة على زيد ومطابقة
له ومقترنة به وهذا كفر وان قلت لا يعلم زيداً بعلمه القديم قيل لك هذا كفر
فاذا قلت الله سبحانه في الأزل عالم بزيد في الحدوث كان كلامك صحيحاً فما معنى
صحته هنا وبيان هذا ان قول الصادق ع وقع العلم منه على المعلوم فهذا الاقتران
والوقوع ليس هو نفس العلم الذاتي بل هو تعلق حادث بحدوث المعلوم مثاله
ما تقدم لك في المثال فان تعلق سمعك بالكلام ليس هو نفس سمعك الذي
انت به سميع بل انما حصل لك عند كلام الشخص وكذلك صورتك التي
في المرآة هي ظل صورتك التي فيك فاذا وجدت المرآة انطبعت الصورة

فبها ولم تحدث لك تغير في ذلك وكالشمس لا ينظر نورها اذا اتى بلها كثيف ينظر فيه النور
فالتعلق والمطابقة والوضوح انما حصل لسمعك حين وجد الكلام لا قبله وليس هذا
التعلق لسمعك الذي هو ذاتك وصورتك في المرآة انما حصل لها الوضوح والمطابقة
عند وجود القابل وكذلك فالله سبحانه كان عالما في الازل ولا معلوم معه فلما وجد
المعلوم تعلق به العلم وهذا التعلق حادث عند حدوث المعلوم لا قبله لان تعلق
العلم بغير شيء يتعلق به محال فلم يحصل الا انه سبحانه تعلق بشيء فاذا وجد ما يتعلق به حصل
حصل التعلق ولو كان هذا التعلق قديما لكان حاصلا قبل وجود المتعلق به ولا يصح
تعلق بلا متعلق فثبت انه عالم ولا معلوم في الازل والتعلق انما حصل عند وجود
الحادث هو علمه تعالى بذلك الحادث وكونه لم يحصل قبل المتعلق لا يلزم منه القول
بانه جاهل به فانه لو قلت لك انظر الى كفي اي شيء فيه ولم يكن في كفي شيء فقلت
لم ار شيئا لا يلزم انك اعمى حيث لم تر شيئا لان كفي ليس فيه شيء ولو كان فيه شيء
ولم تره صح انك اعمى كذلك قول الصادق ع كان عالما ولا معلوم يعني في رتبة ذاته
المقدسة هو عالم ولكن ليس ثم شيء ليكون عالما به وانما كانت الاشياء هناك كغير شيء
كان تعلق العلم به مع كونه وانما قوله ع كان عالما بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها
فهو مثل قولك انك تعلم بصورتك قبل ان تقابل المرآة التي هي كعلمك بصورتك كعلمك
بها بعد المقابلة وهذا ظاهر فانه تعالى بعد ان كونها تعلق العلم بها ولم يكونها الا
بفعله فحدودها هيئات فعله كما انك تكون الكتابة بحركة يدك وحدود الكتابة
وصفات الحروف هيئات حركة يدك كذلك فعله وفعله صدر عن علمه فلم
يكن شيء يخالف علمه لان كل شيء صنعه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واما
كلام القوم الذين يتكلمون هل يعلم الجزئيات الزمانية ام لا يعلمها ام يعلمها بعلم

كلي

كلي فانهم لا يعلمون ما يقولون ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وذلك انهم
انه تعالى ليس له الا علم هو ذاته ولا يقولون بانه له علم هو ذاته وبه علم ذاته وعلم
مخلوقاته هو كتابه والمعلومات في هذا الكتاب كما قال الصادق ع فقال فما بال القرون الاولى
قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى والمراد بهذا الكتاب اللوح
المحفوظ وسماه علمه وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ
اي محفوظ او حافظ فلما زعموا الا علم الا القديم وان العلم لابد وان يكون مطابقا
للمعلوم ارتكبوا لجهلهم انه تكون صورها في ذاته تعالى عما علمهم ولهذا اضلوا قال
الصادق ع كما رواه الشيخ في المصباح في الدعاء بعد نافلة الوتيرة بعد العشاء
قال بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض
اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك الدعاء وفي قاسوا علمه تعالى بعلمهم فجعلوه صورا
في ذاته قالوا اذا تصور زيد داخل الدار ثم خرج عنها ان تغيرت صورة علمه
تغير علمه وان لم تتغير لم يعلم بخروجه فيكون يعلم ذلك بوجه كلي ولو سكتوا عن
قياسهم فقلنا لهم انا اعلم زيد داخل الدار واعلم انه يخرج بعد ذلك فاذا خرج لم
يكن خروجه مغايرا للعلم به هو مطابق له والواجب ان لا يقيسوا علمه بعلمهم
بل يقولوا هو فوق ما تدركه عقولنا فهو يعلم الجزئيات الزمانية وان كان
يلزم على قياس عقولنا ونقصها عن مقام الازل محذور لكن قدرته وعلمه لا يقدر ان
تعقلها وكيف لا يعلمها على جهة التفصيل وهو يخلقها على جهة التفصيل فان قيل
انما يعلمها بالعلم الازلي الذي هو ذاته لا بالعلم الحادث الذي هو التعلق قلنا سلمنا ذلك
ولكنه يعلمها في الازل او يعلمها في الحدوث في اماكنها فان قلت في الازل قلت كيف هي
في الازل معه فان قلت لا بل هي في الحدوث قلت لك فاذا هو في الازل يعلمها في الحدوث

في الازل

٨ في اماكنها وارتباطها وهذا هو قولي وانا اريد ان لا تقول بعلمها في الازل بل قبل هو عالم
بها في الحدوث وهذا هو الحق لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه الا في شئ واحد وهو معرفة
تعلق العلم بها فان الازلي لا يتعلق بالحادث تعلقا ازليا بل تعلقا حادثا لانه في الازل
وحده ولو كانت الاشياء معه في الازل تعلق العلم بها تعلقا ازليا لكنها ليست في
الازل وهو في الازل لم يحصل له هذا التعلق وانما حصل عند حدوثها وهو معنى قولنا
لم يتعلق لقول سيدنا وامامنا جعفر بن محمد ع فافهم وقد تحرر في هذا البحث في
هذه المسئلة اسرار دقيقة ودقائق عميقة فقد غرق فيها الحكماء والعارفون
ولم ينج من الغرق الا من ركب سفينة النجاة التي هي طريقة محمد واله صلى الله عليه واله
قال ايده الله وعن كيفية المعراج وما هو الحق فيها عندك فان اقاويل العلماء فيها
مختلفة والاشكالات الواردة على كل قول منها متكثرة اقول اعلم ان الناس
اقتصر بعضهم على كلام بعض ولم يأخذوا علمهم من اهل العلم عليهم السلام وهو قول
امير المؤمنين عم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض
وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا انفاد لها الحديث
واعلم انما اقول قال فلان وقال فلان فاذا عرفت ان اسنادي في جميع اقوالي
الى من لا يجهل ولا يغفل ولا يسهو ولا يغش فاذا سمعت من كلامي ما ينافي
لكلام القوم فانظر فيه ولا تستعجل وتبادر بالرد فتكون مثل من قال الله
بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله اعلم ان العروج على ظاهره بجسده
الشريف وعليه ثيابه فخرق السموات السبع والكرسي والعرش والحجب حتى وصل
المقام قاب قوسين يعني اجتمع مع العقل (الاول) يوم خلقه الله تعالى بل خلق الاشياء
ثم تجاوزه الى مقام او ادنى واو بمعنى بل اي بل ادنى والمراد به انه وصل في رجه

٢٩

بعينه

السيد السند قدس سره واما ثانيا فلانه لو صح في العدم ما توهمه لكان هو الزمان
او الحركة بعينها اذ لو كان متكمما سيالا كله ازيد لا محالة من بعضه وابعاضه متعاقبة
غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الصفة كلها فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون
هو الحركة فقد اطلق على الزمان او الحركة اسم العدم فليت شعري باي ذنب
استحق الزمان او الحركة سلب الاسم واللاحق بالعدم انتهى قال الفاضل
المولى عظم الله قدره وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتغير والتمادي وغيره
الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة
والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد ومتقضي
كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك
لا يلزم هنا كذلك كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان
قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتعقب بالملل والتماطر
ويتصف بما شاء به ذلك من الصفات وليس كذلك في ذلك الزمان فالالزام
على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يقرون به لا بكونه العدم اي
الحركة والزمان فتأمل اقول هذا الكلام من ذلك العلامة طاب ثراه غريب
عجيب فان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجي وهم لا يقولون
بوجود الزمان الممتد المتجدد في الخارج قال ملا ميرزاجان في حاشيته على
شرح المطالع كون المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ليس على الاطلاق بل ذلك
فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيرا في المطلق المتحقق في
ضمنه حتى يحصل استعماله فيه حقيقة عرفية كالوجود فانه لشهرته واستعماله
في ضمن الخارجي يتبادر منه خصوصه انتهى ولعل بعض الناس وجهه اراد ان

اتصاف العدم بالتغير بالعرض

لا يقولون بوجود الزمان

الزمان الموهوم كالزمان الذي هو مطابق للحركة بمعنى القطع وان لم يكن له وجود في الخارج الآن
له وجود بحسب نفس الامر وانما الموجود في الخارج ما هو بمنزلة الآن السيال الذي هو مطابق
للحركة بمعنى التوسط وهو وجود الوهم منتزع عن ذلك الذي هو امر عيني خارجي
فانه باستمراره الذي هو بمنزلة استمرار الآن السيال ينفعل امر ممتد متجدد
يسمونه بالزمان الموهوم وعدم العالم انما وقع فيه ويحتاج هذا الى الفرق بين الزمانين
الذي بما ذكره شرف الدين قدس سره وفيه مع ما عرفته انه توجيه بما لا يرضى اذ الفلاسفة يقولون
به لا يبقى لهم التفاوت بينهما الا بذلك الامر العرضي كيف وهم مصرحون بان
الزمان امتداد معدوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم فان غرضهم لما
احتجوا عليهم بان تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتيازه عن سائر الاوقات
وهذا يقتضي كونها موجودة قبل وجود ذلك الحادث اجابوا بانها معدومة ولا تمايز
بينها الا في الوهم وانما يبتدئ وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وجود سائر
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا هذا كلامهم وبالجملة انهم لو قالوا بوجوده
واعتقدوه مثل اعتقاد هذا الزمان في ان له اجزاء متمايزة متعاقبة ممتنع
الاجتماع منها لكان للقائل ان يقول لم اختص وجود العالم بهذا الحد الذي حدث
فيه ولم يكن حدوثه في حد آخر قبله وكونه وهميا بالمعنى المذكور لا ينافي طلب
المخصص فيما بين اجزائه وح فما معنى قولهم واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله
فبقي ان يكون معنى الوهمي ما يخترعه الوهم كزوجية الثلاثة فيكون عدما محضا وليس شيئا فاذا
اتصف ذلك العدم السابق بما في وهمه من التقدير والتكمم والتمادي والتجدد والتقضي
وما شابه ذلك فاما انه بالذات على نعت المشاكلة فيكون هو الزمان بعينه او بالعرض
فيكون هو الحركة بعينها فان اتصاف الحركة بالزيادة والنقصان والتمادي وغيرها انما هي بواسطة

بعدم

مقداره

الا ان اشتعلت عليه الشبهة التي هي اول النيران الاول لكمال محلها لها كمالها
الحديدة المحماة في النار محلا لفعل النار وظهر عليها لكمال تأثيرها فيه مساواته
للنار في الاحراق لا ان الحديدة اذا احرقت فهو حرق النار في الحقيقة
والى هذا المقام اشار الحجة ع في دعاء شهر رجب في قوله فجعلتهم معادن
لكلماتك واركانا لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها
في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك
وخلقك فتقها ورتقها بيدك الدعاء فلا اشكال في المعراج بجسده
الشريف كيف وقد نطق به القرآن وتواتر به النقل وانما الاشكال
في الجهل بمعرفة جسم النبي صلع وفي معرفة الا[illegible] وفي الخرق
والالتيام في الافلاك فنقول اعلم ان الله سبحانه خلق قلوب المؤمنين من فاضل
فاضل طينة محمد وآله صلع لانه خلق قلوب الانبياء عليهم السلام من فاضل طينتهم
عليهم السلام والفاضل هو الشعاع وخلق من فاضل طينة الانبياء ع قلوب المؤمنين
فنسبة قلوب الانبياء عليهم السلام الى طينتهم صلى الله عليهم كنسبة الشعاع من المنير
وهي واحد من سبعين ونسبة قلوب المؤمنين الى طينة الانبياء ع كذلك
واحد من سبعين فنسبة قلبك في النورانية والادراك واللطف الى طينة محمد وآله
صلع كنسبة شعاع الشعاع الى المنير وهي واحد من اربعة الاف وتسعمائة فانظر الى
نسبة قلبك وعقلك في نورانيته الى جسمهم وقلبك الذي هو عقلك مع ضعف
نسبته كيف ينظر الى ما فوق السماوات وما تحت الارضين وما في الدنيا والآخرة
ولا يلزم من نفوذه في السماوات خرق ولا التيام فكيف الجسم الذي هو الطف من عقلك
والنور باربعة الاف رتبة وتسعمائة رتبة اذا صعد في السماوات يلزم منه خرق واد

الالتيام فان قلت كيف يكون كذلك وابصار الناس تراه والعقول لا تراه الا ابصار
قلت انما تراهم عليهم السلام الابصار لان الله سبحانه البسهم قالبا كثيفا بشريا
لينتفع بهم الناس لكن اذا انقلبت هذه البشرة التي البسهم الله اياها لينتفع بهم
الناس الى نورانيتهم كانت بنسبة ذرة واحدة الى جميع العالم واتفق فلا يكون
ما نقله الثقات الاثري انه صلى الله عليه وآله يقف في الشمس مشيا به ولا يكون له ظل
فتعقل هذا كيف لا يكون له ظل بكل ثيابه ولو وضع ثوب واحد منها في الشمس
ولم يكن على جسده الشريف كان له ظل كغيره وايضا هذا جبرئيل ع له ستمائة
جناح كل جناح اوسع مما بين المشرق والمغرب وينزل بكله في صورة دحية
بن خليفة الكلبي واذا شاء ترنم فتقبل الابرة وملاء السموات والارض
لان المجردات النورانية لا يكون فيها تزاحم ولا تضايق وتخرق الاشياء
كالملائكة تنزل من السموات وتصعد ولا يلزم منها خرق ولا التيام هذا
وجه من الجواب ومعنى ثان وهو ان الصورة البشرية عند ارادة الصعود لها
احتمالان الاول ان الصاعد كلما صعد القى منه عند كل رتبة ما منها فيها
مثلا اذا اراد تجاوز كرة الهواء القى ما في جسده من الهواء فيها واذا
اراد تجاوز النار القى ما فيه منها فيها واذا رجع نازلا اخذ ما لجسده من كرة
النار واذا وصل الى الهواء اخذ ما له من الهواء فان قلت على هذا انما عرج بروحه
قلت ليس هذا عروجا بالروح لانا لا نريد بالقاء اجزاء الهواء ذوات الاجزاء
بل عوارض الاجزاء لا ذواتها ولو القى ذواتها لبطلت بنية جسده واختل تركيبه والثاني
مثل ما ذكرنا اولا ان الصورة البشرية التي هي المقدار والتخطيط تابعة
للمادة وحكم الاصل في اللطافة والكثافة الا ترى ان المعصوم ع يكون من المشرق

الى المغرب في خطوة واحدة وان عليا ع تحضر جميع الاموات فلو مات سبعون الف
في لحظة واحدة حضرهم بجسمه وروي ان الكاظم ع ما بين ان وضع رجله في الركاب
الى ان ركب على الدابة قراء التوراة والانجيل والزبور والقران في اقل زمن وغير
وامثال هذا اكثر مما يروى عنهم عليهم السلام وليس في هذا ونحوه ان الابدان
اللطيفة اذا خفت من الذنوب والغفلة عن الله تعالى كانت بحكم الارواح
لا تزاحم فيها ولا تضايق فكما يجوز ان تصعد الروح والملائكة الى السموات
بلا خرق ولا التيام وهي كثيفة بالنسبة الى جسد النبي صلى الله عليه وآله كنسبة
الواحد الى اربعة الاف وستمائة فلا يلزم من صعوده ذلك بالطريق الاولى
وهذا معنى اخر ايضا من الجواب في جسمه ثالث وهو انا لم نجوز الخرق والالتيام
بزعمهم لا نظن وان العالم كله على وضع واحد لو اختل ذلك الوضع بطل
النظام فاذا خرق حصل حال مروره فرجة تجبس الاجزاء المتاخرة
وتجاوز الاجزاء السابقة فاذا وقفت المتاخرة وقف جميع الفلك
وبطل النظام على انه لا فرجة فيه ولا يمكن التخلل في اجزائه ولا تفرقها
والالتيام انما يكون بانبساط الاجزاء الى الفرجة ولا يكون الانبساط الا
مع التخلل والترقق واعلم ان هذه التقاريب جارية على مقتضى افاعيل العباد
واما على مقتضى الافاعيل الالهية فلا تتوقف على هذه بعد ما علم وثبت
بالادلة القاطعة انه تعالى سبب من لا سبب له وسبب كل ذي سبب ومسبب الاسباب
من غير سبب وهذا المعراج امر خارق للعادة وذلك لان قدرة الله عز وجل
لا تقدر على مقتضى عقول الخلق بل الامر فوق ذلك بما لا يتناهى واذا
واذا اردنا بيان ذلك بمقتضى الاسباب قلنا قد ثبت بالادلة القطعية ان الله

معجزه

لان

صلى الله عليه وآله علة الايجاد مطلق اي العلل الاربع الفاعلية لانه محل مشية الله والمادية
لان الاشياء كلها من اشعة نوره وانوار اهل بيته عليه وعليهم السلام والصورية لان هياكل
اعمالهم كما في المؤمنين وهيئات خلاف اعمالهم كما في المنافقين والكافرين والغائية
لان الخلق لهم خلقوا فاذا ثبت انه صلى الله عليه وآله العلة كان علة للافلاك وما ترتب عليها
من الافاعيل فجسمه علة للاجسام ونفسه علة للنفوس وعقله علة للعقول فاذا مر بالافلاك
كانت الاجزاء التي بقدر جسمه الشريف حال مروره فيه ثابتة في بقاء جسمه لصورتها
وتاثيرها كما في نور السراج في ظهوره وفي انارته في نور الشمس بحيث لا تكون للسراج
لا في انارته ولا في شيخة في نور الشمس اثر فاذا ذهبت الشمس عاد النور في ظهوره
وفي تاثيره وكانت تلك ذاتها بهاء المنيرة والمؤثرة بما هي اقوى من تاثير السراج كذلك
جسده الشريف كلما حاذى في صعوده شيئا من الفلك غاب في ذلك الشيء في ظهوره
وفي تاثيره وكان الظاهر والمؤثر في العالم مكان ذلك الجزء هو الجسد الشريف بانواع
من تاثير ذلك الجزء في العالم فاذا تجاوز عنه عاد على حالته من غير خرق ولا التيام عجب
صلى الله عليه وآله جار بهذه الحالة سواء كان صعوده على خط مستقيم ام مع سير الافلاك فان
كان على خط مستقيم كان ما اعترضه من الاجزاء التي يكون في صعوده منطقة بالنسبة الى
خط سير المستقيم مورثا فيقوم بتاثيراتها ظاهرا وباطنا وتباشرها الوضع وان كان
مع سيرها قام بذلك في مقتضى حركتي التوالي وخلاف التوالي في التقديم والتاخير
وذلك لما اشرنا اليه من ان جسده علة الاجساد وجسمه علة الاجسام وشبحه علة الاشباح
وطبيعته علة الطبائع ونفسه علة النفوس وروحه علة الارواح وعقله علة العقول
ولاجل هذا كان في عروجه محيطا بجميع اجزاء العالم من ملكها وملكوتها وجبروتها في وقف
ليلة عروجه على كل شيء عند اول بدئه واخره وما بينهما في جزئيته في جزئية احاط بكلي

كونه

ما اشرنا اليه في الدنيا في جزئية صعوده حتى وصل الى اصل المبدء لكل شيء في وقت
ومكانه وفي جزئية نزوله وقف على كل شيء في منتهاه في الآخرة وذلك كما حاله
المنير باشعته ويحتجب على العكس فرأى الانبياء عليهم السلام كلا في رتبته يوم خلق
ويوم بعث ويوم يموت ويوم يعود وهذا تأويل مفهوم الحق في قوله تعالى
ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين
عضدا فانه تعالى اتخذ الطاهرين محمدا وآله صلى الله عليه وآله اعضادا للخلق واشهدهم
خلق انفسهم وخلق السموات والارض وذلك له صلى الله عليه وآله في عروجه بجسمه ومعقوله
فافهم رشدك اما ما اشتبه على النافين والمتكلمين في عروجه صلى الله عليه وآله بجسمه للزوم
الخرق والالتيام فجوابه لانا نقول لهم من اين عرفتم اجرام السموات وساير
الافلاك هل صعدتم اليها لتعلموا ما هي فتحكمون عليها ام عاينتم بابصاركم
ولمستم بايديكم ام انتم تتبعون الظن وتخرصون هل عندكم من سلطان بهذا
ام تقولون على الله ما لا تعلمون ان الذي اخبر بعروجه هو الخالق ولم يعلم من خلقه
ما يجوز ويمتنع الا بعلم من خلق والذي صعد بنفسه ورأى ببصره صلى الله عليه وآله واهل
الصادق الامين فعلام تترددون وفيمن تشكون على ان الدليل الفؤادي
ودليل الحكمة مع النقل الصحيح دلا على جواز الخرق والالتيام وانا اشير لك
بذلك الدليل في الكلام القليل وهو قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة
كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية
اصيب في العبودية الخ وقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم
الا بما هنا وما حصل عليه الاتفاق من ان الانسان هو العالم الصغير وفيه جميع

الادلة

ما في العالم الكبير الخ انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا ثبت
ذلك على ما قلنا فالحيوة فيك اي مثل القمر وفكرك فلك عطارد وخيالك
فلك الزهرة ووجودك الثاني فلك الشمس ووهمك فلك المريخ وعلمك فلك
المشتري وعقلك فلك زحل ونفسك الفلك المكوكب وقلبك الذي هو عقلك
الفلك الاطلس فاية واحدة من هذه مما فيك اي جسم لا يقبل الخرق والالتيام
بل اي شيء منها يدل على ما توهموه من كون الافلاك كالصخر الصلب وانما فيها
ما يدل على ان السموات كالبخار وذلك مثل قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي
دخان وسال محمد بن مسلم محمد بن علي الباقر ع عن قوله تعالى ونفخت فيه من روحي
قال ع ان الروح مجانس الريح الحديث ومتعلق نفسك الفلكي منك مثل
مخ الدماغ والبخار اللطيف الذي في تجاويف القلب الصنوبري وحكمة الاخبار
في المخلوقات فان ما فوق الارض هي الماء ويقبل الخرق والالتيام بغير
تلزم اجزاء منه ولا تخلل شيء منها ولا حصول فرجة فيه بل بالتموج من غير
حصول خلل فيما يترتب عليه وفوقه الهواء بالطريق الاولى وفوقه النار
بهذه المثابة مع شدة اللطافة ومقتضى الحكمة في الصنع والادلة السابقة
ان ما فوق النار من سماء الدنيا وما فوقه بهذه النسبة بشهادة ما اودع
الله فيك وذلك من الاستدلال بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
وليس مقتضى الوضع بمانع من الخرق والالتيام ونحن نجد من انفسنا
اذا زادت الحرارة على شخص منا اسرع نبضه ومع الرطوبة يسرع بقوة
ومع البرودة مع اليبوسة يبطئ بضعف ومع الرطوبة يبطئ بقوة واذا حصل في
الاذن شدة كان نبضه يقف في بعض النبضات حتى ترك نبضة فان خفف

فهي

فساد المخرق

فهو مشتد حصول خلل الاجساد بامثال هذه فساد الجسد كذلك لا يحصل بذلك فساد النظام و
الافلاك على انا قلنا ان الذي اتانا بالدين من رب العالمين وهو الصادق الامين
صلى الله عليه وآله الطاهرين هو الذي رأى وباشر وهو العالم المطلع على اسرار الحكمة
وهو المخبر بذلك فاذا كان قوله حقا والا لزمهم اما انه لم يعرف او انه يعول كرم
الله جنابه الشريف عن النقص والرذائل فيجب على المسلمين منهم ان يقولوا امنا
به كل من عند ربنا سمعنا واطعنا وقبلنا وصدقنا فان فعلوا مع ذلك والا
فحسبهم الايمان بما جاءكم من عند الله ومن عند رسوله صلى الله عليه وآله وحسب
الجاحدين والمشككين النار والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله
الطاهرين

هذه مسائل طبيعية لارسطوطاليس الفيلسوف ومما يشابهها

بسم الله الرحمن الرحيم

اولها ما بال الحيوان الغير الناطق يمشي ويدب حين يولد والانسان ليس كذلك لان
الحرارة والبرودة في جميع اعضاء الحيوان يتكافيان واما الصبي فيفوق الرطوبة التي تزداد معهم
على الحرارة بكثير وذلك لان الدماغ جسد ابرد ولان يصير على الفكر وجسد ارطب ليسهل
قبوله لما ينطبع فيه من التخييل وفي وقت الصبي لان الرطوبة التي في الدماغ فيها فضول اكثر
تنقص الرطوبة على الحرارة فلذلك لا يجد السبيل الى ان يتحرك وذلك لان ابتداء
الحركة من الدماغ فاذا كبر الصبي فان الرطوبة تقل فيقوى الحرارة وتتحرك الدماغ وتتحرك
الاعضاء وحينئذ ينهض باذن الله تعالى ب ما بال من يغتم يبكي لان الغم مرض الروح ويكون
بانقباضها وغورها الى داخل فاذا انقبضت الروح متراجعة نحو الدماغ عصرت شيئا من الرطوبات
محصورة ج ما الفرق بين الخادم والخصي الخادم الذي يعدم انثييه وهو صبي والخصي الذي
يعدمهما مع الكبر والشدة د ما بال من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به
يعطشه الحمام لان من به عطش فان بدنه يابس يجذب الرطوبة الداخل بالحمام الخفيفة ومن
لا عطش به فانه بدنه رطب يستفرغ الرطوبة بالعرق ه ما بالنا نتجشأ بعد الطعام
الرطب واليابس لانا اذا ابتلعنا الطعام نبتلع معه الهواء ولان الهواء الطف يجذب
قبل الطعام ولذلك صار في قعر الهواء سفل والطعام فوق فاذا انحدر الى المعدة
رسب الطعام لثقله وطفا الهواء فوقه فلذلك يتحرك وينبعث الى فوق ويحدث منه الجشاء
و ما بال المرأة التي بها علة الرحم ينالها الغشي لان الرحم عضو عصبي يشارك الدماغ في العصب
فيتولد الغشي لاجل ذلك ز ما بال الانثى من بين الحيوان كلها بطيئة لان الانثى دون
جميع الحيوانات تستعمل السكون والقرار في المنازل وكان الحركة تحلل الفضول كذلك

[هامش: يستفرغ له]

السكون

[هامش: يشوق له]

السكون يجمع في البدن فضولا كثيرة والطبيعة تستفرغ من البدن الشيء الكثير الفضل لتخف
ح ما بال الرمد يتقدم في الذكر الوباء لان الوباء لا يكون الا من فساد الهواء والهواء
اذا فسد فانه يفسد اولا الروح التي في البدن والعين خاصته من بين ساير الاعضاء
فيها روح اكثر والطف واصفى فلذلك يسرع اليها فساد الهواء فترمد ط ما بال
الخصيين من بين ساير الاعضاء تتقلص وتجف عند الموت لان الاوردة والاعصاب
التي تنحدر اليها تتقلص وتجف فاذا انقلصت تقلقت هذه لانها معلقة بها ي
ما بال من يموت يخرج منه المني لان الاوعية التي يكون فيها المني اذا انقلصت ضغطت
فانصب المني منه يا ما بال المستسقين وبطونهم ممتلية من الماء يعطشون دائما
لان الماء الذي يشربونه ليس ينفذ في المجاري التي يجب ان يجري فيها على مجرى الطبيعي
لكنه يترشح الى حيث لا يجب فلذلك ينالهم العطش شديدا مثل ما ينال من لم يشرب الماء يب
ما بال من به تشنج اذا احدث به حمى سكن عنه التشنج لان التشنج الذي يعرض للاصحاء
انما هو فضل رطوبة يجتمع في الاعصاب والحرارة تحللها والحمى حارة فلذلك يسكن
التشنج يج ما بال الحمى التي بنوب باد وار يعرض فيها الاقشعرار لان الحرارة
الطبيعية تغور الى داخل لتريها من الخلط المؤذي فتبرد الاعضاء الخارجة يد ما بال
من يبول يخرج منه ريح في اكثر الامر لان المثانة اذا امتلأت ضغطت المجرى المستقيم
لانه تحتها فاذا استفرغت المثانة واسترخت اتسع منفذ المعاء المستقيم فينفذ
منه الريح الخارج يه ما بالنا اذا ثقبنا المواضع التي فيها بهق ابيض
لم يخرج منه دم لان حدوث هذه الامراض انما يكون من خلط بلغمي ابيض يغلب على
هذه المواضع ويحيل لون الدم واللحم فيها يو ما بال التشنج الذي بعد الحمى يهلك
والتشنج الذي يكون قبلها يبرء منه لان التشنج الذي يتبع الحمى يكون من يبس ويبس

ومن للابرد كالبرص في المشايخ والحمى الذي يتبع التشنج تحلل الرطوبة التي في الاعصاب التي
فيها التشنج يح ما بال الصبيان يحمون في الحمى اشد لان الحمى فيهم اشد والحمى انما
هي حرارة خارجة عن الطبيعة والحرارة الخارجة عن الطبيعة انما هي خروج الحرارة
الطبيعية في الزيادة عن الاعتدال يح ما بال القروح التي في المفاصل يعسر اندمالها
لان الاندمال انما يكون باللحم واللحم في المفاصل قليل وذلك لان الاغلب في المفاصل
الاعصاب والعظام والغضاريف وايضا لانها لا تتحرك بها لا ينعقد اندمالها
يط ما بال القروح المستديرة يقل اندمالها لان ساير القروح يبتدا نبات
اللحم فيها اندمالها من موضع كانه زاوية واذ ليس فيها زاوية يعسر ك ما بال
من يصيب دماغه او شيء من عصبه صدمة يتقيا مرارا لان المعدة تالم ايضا لمشاركة
للعصب كا ما بال الرجال يضعفهم الجماع والنساء يسمنهم لان الرجل بالجماع
يستفرغ ضرورة واما الانثى فليست تستفرغ عن ضرورة بل تستفيد زيادة كب
ما بال ماء المطر خفيفا لان المطر انما يتولد من الهواء اذا ابرد او بخارات
يتصاعد من البحر والشيء الذي يتصاعد منه الطف ما فيه واللطيف خفيف كج
ما بال السودان اسفلهم دقيق لان الرطوبة التي يكون في ابدانهم تنجذب الى
فوق لشدة حرارة الشمس فيضيق اسفلهم ويدق كد ما بال الناس في الشتاء
يشتهون الجماع اكثر لان الحرارة الطبيعية تغور في الشتاء ولان مسام الجلد
تتكاثف في الشتاء فيهرب الحرارة الى عمق البدن من البرد الذي من خارج وفي
الصيف ينبسط الحرارة الغريزية الى الحرارة التي هي خارج البدن من جنسها
فيبقى عمق البدن ابرد واعضاء التناسل هي من الرجال بادية فلذلك
يسخن وتتحرك للجماع في الصيف وفي الشتاء يبرد وينقبض وخالف[illegible] اعضاء

التناسل

التناسل باطنه فاذا غارت الحرارة الغريزية حركتهن للجماع في الشتاء وفي الصيف
يفتر ويقل كه ما بال الثلج وهو بارد يحرق لانه يكثف ظاهر العضو لافراط
برده القوي كو ما بال من به اختلاط الذهن يصغر نبضه ومن به العلة التي تسمى السهر
يعظم نبضه لان الاختلاط انما يكون من المرار والمرار يصلب الشريانات ويبسها
والشريان الصلب لا يتواتى لان ينبسط فيغلظ لما يخالطه اجزاء ارضية لزجة وهذه الاجزاء
اذا الطفت وتقطعت من حرارة النار تنفصل وترسب فلذلك يرجع الماء الى
لطافته وصفائه الطبيعي ل ما بال حرق النار يعسر برؤه لان اللهب ينفذ بقوته من النار
سوء مزاج فلذلك يحتاج الى ما يبرد ويلطف والقرحة نفسها يجتمع فيها فضل رطوبات
يحتاج الى ان يجفف وليس اجتماع الرطوبة فيها بسبب القرحة ولكن بسبب الوجع وبسبب
الحرارة ايضا وذلك انهما جميعا يجذبان فضل مادة فلان حرق النار يحتاج فيه الى
ضدين عسر برؤه لا ما بال من به طحال لا يستمرئ الطعام لان الطحال كثير الشريانات
والشريانات حارة فاذا صلبت واستحجر قليل الماء لا يسخن المعدة فقط بل يبرد لمزاجه
وذلك لان المرض الصلب بارد فلذلك يسود الوجه لب ما بال القروح
التي تكون في العين يحتاج الى ادوية منقية تجلو مثل ساير القروح واكثر ايضا
وليست يحتاج الى ادوية مدملة كما يحتاج اليه ساير القروح لكنه يندمل من تلقاء
نفسه لان العين عضو رطب غير مغشى بجلد غليظ كثيف مثل الذي على ساير
البدن بسبب رطوبتها يجتمع في قروحها فضول كثيرة وبهذا السبب يحتاج الى
ادوية منقية تنقي وتجلو وبسبب انها غير مغشاة بجلد غليظ كثيف ليست يحتاج فيه
الى ادوية لج ما بال السمك يعيش في الماء فاذا اخرج منه الى الهواء تلف لان قلب
السمك بارد جدا فلذا لا يحتاج الى تنفس قليل يكتفي بما يتنفسه من الماء لكونه

اغلظ فما يصيب الانف في تلك المجاري من الهواء وشيء يسير فاذا برد الهواء وقد حصل الى نفس
اكثر لانه الطف فاذا برد الهواء قلبه بردا مفرطا تلف لم ما بال حجم اليد اليمنى اكثر
من حجم اليد اليسرى لان حركة اليد اليمنى اكثر من حركة اليد اليسرى والذي يكون حركته اكثر
يكون قبوله للغذاء اكثر لم ما بال الشعبين يجد على الكتف الايسر ولا تجد على الكتف
الايمن لان الجانب الايسر اقل حركة اكثر صبرا تحت الثقل الذي يجد عليه لو صار
يعرض لمن يتبلع شيئا كثيرا دفعة من الطعام والشراب الفواق لان ما يتبلع يعرض معه
ريح من الهواء من خارج يتقدم الى الحذاء ما يتبلع من المري فاذا نزلت ورسبت في المعدة
ان كان ما قد ابتلع يسيرا فان الريح المحصورة تحته تتخلص وتجوز لسهولته وان كان
ما قد ابتلع كثيرا منعها من ان تنفذ فتصعد الى فوق وتحتفز ويمنعها الطعام من
ذلك اكثر عليها فيحدث حركة مضطربة موذية فاذا اجتهدت الطبيعة في ذلك ولم
يقدر عليه حدث الفواق لم ما بال من يحدث به الفواق من كثرة الطعام
والشراب يسكن عند حبسه نفسه لان النفس اذا احتبس كثرة الحرارة في القلب
وذلك يوجب سخونة المعدة فيزول سبب الفواق لم ما بال مياه الابار
يوجد في الشتاء حارة وفي الصيف باردة لان الشتاء لبرده يهرب منه الحرارة فيغوص
الى عمق البدن في الارض واما في الصيف فان الحرارة تخرج من عمق الارض الى
ظاهرها والحرارة الهواء الذي من جنسها فيبرد عمقها لم ما بال من برد اطرافه
برودة قوية اذا دنا من النار يصطلي المته ايلاما شديدا لانه يحدث له في
الحال سوء مزاج مختلف مضطرب من الضدين لانه يغلب على بعض الاجزاء البرد العارض
من القرية ويغور بسبب الحرارة من النار ويغلب على بعض الاعضاء حرارة قوية
من النار والحال شيء ما يحدث الوجع فاختلاف المزاج من شانه ان يحدث الوجع

اصابعنا
وهو بهام ما بالنا نحس بالوجع في اصول الاظفار خاصة لانا اذا استدفينا
بالنار بعد شدة بردها فان الوجع يكون بسبب تفرق اجزاء اللحم فينقبض بعضها
ويجتمع وهي التي يغلب عليها البرد وينبسط بعضها ويتحلل وهي التي يغلب عليها
الحرارة وحس المواضع التي بقلبها الوجع لينته الوجع الذي يكون من الانفصال
والافتراق اقل من حس المواضع التي مغروز فيها شيء اصلب مثل الاظافير
ما ما بال بعض الناس اذا اكل الفلفل حدث به فواق وبعضهم لا يحدث
به لان بعضهم معدتهم اكثر حسا والقى من الرطوبة فلذلك فاذا هيجها
حدة الفلفل تحركت لتنقي الشيء الموذي عنها فاذا عجزت حدث الفواق
وبعض الناس معدتهم اقل حسا وهي مملوة فضلا بلغميا وهي لذلك انما
لا يؤذي الفلفل فقط بل ينفعهم جدا ما بال النبات بعضه ينبت في الصيف
وبعضه في الشتاء فقط وبعضه في الصيف والشتاء وجميعه في الربيع لان النبات ينال الغذاء
من اسفله ينبت من الارض ومن اعلاه من الهواء وغذاء النبت يكون شيئا رطبا وهو الشيء
الرطب ما كان منه وانما ينتزعه عنه من الارض فانه لا محالة اغلظ وما كان من الهواء فهي
لا محالة الطف والنبت الذي يكون اغلظ واليبس غذاؤه يكون اغلظ وذلك ما اخذ
غذاؤه من الارض خاصة ويكون اكثر نباته في الصيف والنبت الذي هي ارق
والطف وارطب يكون كذلك اكثر غذائه من الهواء فما كان من النبت رطبا يغتذي
من الهواء اكثر واكثر نباته يكون في الشتاء ما دام الهواء رطبا وفي الصيف يجف والكثيف
الذي هو يابس خشن فلان اكثر غذائه من الارض ينبت بعضه في الشتاء وفي الصيف
وهو الذي منه عصارة لذيذة دسمة وبعضه يجف في الشتاء لشدة البرد وهو الذي
العصارة فيه اقل صبرا والصبور هي اللذيذة الدسمة وجميع النبت ينبت في الربيع

لان الهواء فيه رطب الارض وهي معتدل في الحرارة والبرودة فلذلك النبت الذي
ينبت في الشتاء يتم فيه والذي ينبت في الصيف يبتدا نشوه فيه تمت المسائل
الطبيعية المسماة بابابل لارسطوطاليس الفيلسوف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله المتفرد بالقدم والازلية المتوحد بالبقاء والدوام والابدية الذى
نفدت دونه سلسلة الزمان لاتصافه بالسرمدية والصلوة على سيد الكونين محمد واله
اشرف البرية اما بعد فيقول العبد الضعيف النحيف الفانى ابن محمد بن حسينى
المدعو باسمعيل الخازندرانى لما تأملت فيما استدل به السيد السند المحقق الداماد
على ابطال القول بالزمان الموهوم وجدته حقا حقيقا بان يقبله اولو الاحلام
والفهوم بيد انه اورد عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرف من التشكيكات والشبهات
فقصدت ان اشير اشارة اجمالية الى الطريق الحق والانصاف سعيا فى اظهار
حقيقة الحال فى تلك المسئلة من دون الاعتساف والله تعالى يعصمنا من الخطاء والزلل
كائنا ما كان منهما فى القول والعمل انه ملهم العقل وملقن الصواب ومنه المبدء
واليه المآب قال السيد السند قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون
من نكد دسائس الوهم الطاغية وتلاعيبه وتصاوير الفريحة السوداوية وتخاييلها [illegible]
فلما عرفت انه لا يتوهم فى الدهر حدوث وتقدم وتجدد وتغيرات وتحول
وامتداد ونماء وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج
الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور فى العدم الساذج والليس الصرف
البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف ذوات
حتى يتوهم التمادى والسيلان والنهاية واللانهاية قال الفاضل المحقق العلامة

[illegible] شمس الدين محمد [illegible] بالداماد [illegible] منه [illegible]

المع

والنحرير المدقق الفهامة جمال الملة والدين قدس روحه فى حواشيه على الخفرية مورد على
السيد العلامة بعد نقله عنه هذا الكلام وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد
والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود
الواجب امر ممتد وعلى سبيل التجدد والتقضى بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد
فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية تنتزع من الحركة التوسطية
والزمان ينتزع من الآن السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد
المتجدد المتقضى من الامر الشخصى اللاامتدادى فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء
فلذلك يجوز ههنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره
بعض المحشين فى ابطاله من انه اذا كان ايضا امرا موهوما ماله منشأ انتزاع
فننقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود
فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه ينتزع
من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله ومن لم يذكر الا الدعوى فتدبر اقول
حاصل ما افاده واجاده نظرا اليه وجهه منع كون الزمان مقدار الحركة بتجويز
كونه مقدار البقاء وهذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغدادى بقوله ما كان
ذا زمان لا يتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر وما لا يكون فيه كالواجب والمجردات الغير
الزمانية لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار البقاء والوجود
والاستمرار وهذا مع انه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء
وهو كما ترى ادعى انه مقدار الوجود يرد عليه ان المعقول من البقاء هو استمرار
الوجود الواجب من حيث انتسابه الى الزمان الثانى فيكون متوقفا عليه فلو كان
الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم منه الدور وعلى هذا فلا بد فى تصحيح

زمان التقديري

٦٦

معنى بقاء الواجب من القول بالزمان التقديري كما شاع او القول بان بقائه تعالى عبارة
عن عدم عروض عوارض الزوال عليه وليس المراد به استمرار وجوده المقارن للزمان
لتعاليه عن الزمان لانه كان ولم يكن معه شيء ولذا فسر الباقي في اسماء الله
تعالى بالمستحيل للفناء عليه ثم انت خبير بان هذا الامر الممتد المتجدد والمنقضي الذي ليست
له جهة غير اتصال الانقضاء والتجدد وعدم الاستقرار لا يمكن انتزاعه الا
مما يختلف نسبته الى الامور الخارجية وقبل وجود العالم الجسماني لا موجود سوى الله تعالى
ومع فرض وجود العقول وتقدمه عليه لا يختلف نسبته تعالى اليها ولا نسبة بعضها
الى البعض لانها نسبة الثابت الى الثابت فكيف يمكن ان ينتزع من ذات الله تعالى
الموصوف بالاستمرار والاستقرار ما له مقدار موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار
واما انتزاع الحركة القطعية من الحركة التوسطية فلانها وان كانت من حيث
ذاتها امرا شخصيا مستمرا غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد الا انها باختلاف [بل نسبتها]
النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فلها جهتان استمرار ذاتي
وسيلان نسبي فهو بسبب استمرارها في ذاتها وسيلانها بالاضافة الى تلك
الحدود تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع فهذا
هو المنشأ للانتزاع ها هنا وتقرير اخر العلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي
امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا مستمرا
من مبدء المسافة الى المنتهى لكنها يلزمها تبدل النسب الى الحدود المفروضة في المسافة
على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة بحسب الذات الا انها غير قارة بحسب العارض
فالفرق واضح ولعل الفاضل المولف رضي الله عنه واجل مكانه نظر الى احدى جهتيها الذاتية
وغفل عن جهتها الاخرى العارضة ولم يدر ان المنشأ للانتزاع انما هو مجموع الجهتين جميعا وكذا الكلام

والآن

الباقي

الحركة التوسطية قارة وغير قارة

ان السيال

٦٧

في الآن السيال فانه مع استمراره وبقائه بشخصه كالحركة بمعنى التوسط له سيلان واختلاف نسبته
يمكن بذلك ان ينتزع منه امر ممتد متجدد ومنقض مطابق للحركة بمعنى القطع فان الزمان
بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو موجود في الخارج بسبب عدم استقراره
وارتسامه على سبيل التدريج كالخط المرتسم من القطرة النازلة والشعلة الجوالة وهذا
بخلاف وجود الواجب فانه لم يتجدد بقاؤه ومن دون اختلاف نسبته الى الامور اي حتى لو عدمها
قبل وجود العالم وفرضها قبله بحيث ما له وجود في نفس الامر لكن امرا اعتباريا فرضيا وهي خلاف
ما ذهب اليه الموحد سنى الله تراه وسيأتي فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة
بقائه ما له مقدار ممتد ومتجدد ومنقض في نفس الامر لان المتغير غير ممكن الانتزاع
من الثابت لعدم امكان ادراك احدهما من الاخر وبالجملة الزمان غير قار فلا يمكن
ان يكون مقدارا للقار والا لتحقق الشيء بدون مقداره فهو مقدار لغير قار وكل
امر غير قار فهو الحركة فالزمان مقدار لها كما حققه سيد المحققين واذا ثبت ان
الزمان مقدار الحركة فحيث لا حركة فلا زمان وبذلك يتبين ان الاتصاف بالاستمرار
والانقضاء وامثالهما فرع وجود الحركة وانه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود
فتلخيص الكلام في هذا المقام ان الزمان الموهوم ان كان له تحقق في نفس الامر وليس
بواجب بالذات فيكون داخلا في اجزاء العالم وليس بجوهر قائم بذاته فلا بد له من
محل يقوم به ولا يتصور له محل الا الحركة الحافظة له والحركة لا بد لها من محل حامل
لها ولا حامل لها غير الجسم ولئن لم يكن له تحقق الا الاسم من دون تحقق المسمى
فلا تحقق وجه لتسميته بالزمان وهي عبارة عن كم متصل بالذات غير قار ومما قررناه
ظهر ان ما ذكره بعض المحققين في ابطاله كلام حق لا غبار عليه ولا قصور فيه اصلا
وانما القصور في كلام من نسب الى كلامه القصور وانما لم يذكر على الشق الاول دليلا

ابطال الوقت الموهوم

فليتبق الاسم

بما افضل مولانا

معنى الانتزاع

لبداهته وظهوره فان انتزاع امر عن امر لم يثبت ويصلح لذلك الاترى انهم اذا لاقوا
زيدا مثلا وكان شجاعا يقولون لقيني منه اسد ولا يقولون ذلك اذا كان جبانا
الا على سبيل التهكم اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك امر من امر بضرب من التحليل
كما اذا حاولنا اخذ الوجود من الماهية وادركناه بوجه من الوجوه العارضة لم يمكن ثبته
الا اذا كان الوجود منتزعا منها فلا يصح انتزاع البرودة من النار والفضل من الحمار
والبصيرة من الجدار وذلك امر لا يخفى على ذوي الابصار وبذلك ظهر فساد
قوله فنقرره لانا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى لان وجوده لا يمكن ان يكون منشأ
للانتزاع منه اذ المقدار والامتداد لا يكون الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير
قارة وهذا امر ضروري فان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون له مقدار والوجود
بأي وجه لا جزء له بل هو بسيط بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه وقد تعرفت
بما فيه من لزوم الدور وبما فصلنا ظهر ان ما جعله المورد رفع الشبهة ودرجه امرا ظاهرا
ونفى عنه الاستبعاد هو امر ممتنع كما لا يخفى على من امعن النظر واجال وان
ما استشهد له من حيث حد عليه فما زاد بذلك الا تكثير السواد ومنه يظهر ايضا صدق
قول المستدل بان الزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الطالح وتلاعيبه وتصاوير
الفكرة السوداوية وتخاييلها ونعم ما قال اذا قالت حذام فصدقوها فان القول
ما قالت حذام هذا واعلم ان القائلين بوجود الزمان وهو الحق لانا نعلم بالضرورة
ان في الخارج وقتا ما ماضيا ومستقبلا وانما نزاع لمكابر مقتضى عقله فلا يستحق
الجواب اختلفوا في ماهيته فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب بذاته
ومنهم من زعم انه المعدل وقال اخرون انه حركة وزعم ابو البركات انه مقدار
الوجود وذهب ارسطو الى انه مقدار الحركة واختاره المتأخرون وهو الحق فالدليل

في ابطال انتزاع الزمان

اختلفوا في ماهيته

البتة

مقدار ما ولها مقداران مقدار بحسب المسافة وذلك بالعرض ومقدار بحسب التراخي
وذلك بالذات لا لان ذاتها من حيث هي تقتضي ذلك اذ اجزاؤها لا تجتمع معا
بل على التراخي وهذا المقدار هو الزمان وبالجملة الحركة لها حقيقة سوى عدم الاستقرار
بقي زمنها عدم الاستقرار واما الزمان فليست له حقيقة الا الامتداد والتجدد
وعدم الاستقرار فاذن قد اطلق على الزمان او الحركة بلا ذنب اسم العدم
المحض والليس الساذج وبما قررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور ما جعله
المورد وعاء له كما يصرح به في قوله في الدليل الاول فكيف يتصور في العدم الصريح
والليس الصرف الثابت تمايز حدود وتلاحق احوال وسيصرح به في قوله اذ لا امتياز
في العدم وفي قوله وذلك الامتداد العدمي لا العدم الذي وقع في هذا الوعاء وهو
ان عدم العالم لو كان في زمان موجود غير متناه يعني هذا الزمان الا بما ذكره وهي امتياز
بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب لا ينفع الفرار منه بالقول بان
مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الزمان من الموجودات وهو لا وجه له كما سيصرح به المولى
حسن الدحالة تبعا للاخرين مع ما فيه من التدافع الصريح والتناقض الفسيح وسيأتيه
لذلك زيادة التوضيح والتنقيح وايضا لو كان الزمان هناك امرا موجودا وكان
له اختلاف في اجزاء وكان امرا نفس امري كما سيصرح به المولى العلامة بعيد هذا
وكان القائلون به يتميزون بذاتي وجه تسميته بالزمان الموهوم ولم يسموه بالزمان
الموجود مع اشتراكهما في جميع الاثبات واللوازم الا بالليل والنهار وما شابه ذلك
وهو غير موجب لسلب عقد الوجود ووضع عقد العدم مقامه الا ان يقال لا مشاحة
في الاصطلاح والظاهر ان الذي اسقط في تلك الورطة اقول هذا واستغفر الله
انه لما رأى ان دليل المستدل مذكور على ابطال القول بالزمان الموهوم والدليل

مثبته و برهان تكميه و رام ان يتفصى عنها فرض الفعل بكونه اثرا بعد ما لا الفعل بكونه
امرا موجبا ولم يدر انه يفضي الى القول بالقدم وهو يفر منه فوقع من حيث لا يشعر
فيما كان هاربا عنه هذا ثم انت خبير بانهم لو قالوا بما قرره المولى ... كلامهم لكان
لقائل ان يقول هذا مجرد دعوى بلا دليل و هو الكلام الا في اثبات وجود هذا
الوعاء الممتد المتجدد المتقضي حتى يمكن ان يقال ان عدم العالم كان فيه و كان
متصفا فيه بصفاته بالعرض اذ الكل عرفه لما تشبثوا في اثبات حدوث العالم بالقول
بهذا الوعاء و بان عدم العالم كان فيه فالخصم لا يسلمه منهم و لا يصدق به الا بالدليل
و قد عرفت انه لا يمكن تصوره فضلا عن ان يقام عليه دليل فله ان يقول ان الادوار
المسلمة عندنا ثلثة الدهر الذي هو وعاء للموجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح و الزمان
الذي هو وعاء للامور المتغيرة المتقدرة السيال و السرمد الذي هو وعاء لبحت الوجود
الغير المسبوق بالعدم و اليه الاشارة بقولهم نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد و الاوعية
منحصرة فيها فمن ادعى ان للعدم الازلي وعاء موجودا يكون هو فيه و يتبعه يتصف
بالتقدر و التمادد و غيرهما فعليه البيان و قياسه على العدم المقارن لوجود الزمان
كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده قياس مع فارق فان هذا العدم لما كان مقارنا
للزمان الذي هو سيال و متكمم و متقدر اتصف هو ايضا بذلك بالعرض بخلاف العدم
الازلي فانه لا يتصف بالتقدر لعدم ثبوت ما يتقدر هو به فيكون عدما محضا غير متقدر
و لا متكمم لا بد لنفيه من دليل و عدم قدرتهم على تعقله بوصف كونه سابقا على الوجود
سبقا غير زماني بدون الوعاء كما افاده المولى و بعد ان دل الدليل عليه غير قادح فيه
فان دلايل القدم بحذافيرها لما كانت مدخولة و قد دلت الاخبار المتواترة من الطرفين

لا شك انه تشوا ... [illegible]

على وجود الحق العالم بدونه بان يكون بينهما انفصال و قد انعقد عليه اجماع المليين من المسلمين
و غيرهم و دل عليه الحديث المشهور الذي لا دليل عقلا يعارضه بل له دليل عقلي يعاضدها
كما سيجيء في اخر الرسالة كذلك و الله العزيز فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الذي قبل وجود
العالم مع كونه مخالفا لظاهر الشرع فلا بد من القول بان ذلك الانفصال انما كان بالعدم
الصريح لنفس الامر كالغير الزماني لان كل ما له تحقق في نفس الامر لا يجب ان يكون في زمان
كما لا يجب ان يكون كل ما له تحقق فيها في مكان فعدم العالم مع تحققه في نفس الامر
لا يجب ان يكون في زمان اذ ما ليس للزمان في سبقه عليه مدخل لا يقال انه فيه هذا
و الجواب الحاسم لمادة الشبهة ما اشرنا اليه انفا و سلف ان العدم الازلي لو كان
له وعاء فذلك الوعاء اما معدوم فاستحال اتصافه بالتقدر و التكمم و الامتداد
و الامتداد اذ لا اختلاف في العدم و لا تخصص فكيف يكون احدهما ظرفا و متصفا
بالصفات المذكورة بالذات و الاخر مظروفا و متصفا بها بالعرض او موجود
فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب ثم ذلك القديم لما لم يكن جوهرا قائما بذاته فلا بد له
من محل يقوم به و لا يتصور له محل غير الحركة فيلزم قدم الجسم كما سبق و بما قررنا ظهر
ان ليس كالزمان و اجزائه يتقدم جزء او يتاخر اخر بل هو عبارة عن اللازمان
الازلي
بل تقدمه على الزمان سبقا غير زماني كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض و ليس بين الله
و بين العالم بعد مقدر لان الله ان كان موجودا يكون من العالم و الله لم يكن شيئا و لا نسب
احدهما الى الاخر من حيث الزمان بقبلية و لا بعدية و لا معية لا شيء و الزمان
عن الحق و عن ابتداء العالم فليس الا وجود بحت خالص ليس من العدم و هو وجود الحق
و وجود من العدم و هو وجود العالم فالعالم حادث في غير زمان و انما يتعين ذلك
على الاكثرين لتوهمهم الازل جزءا من الزمان يتقدم سائر الاجزاء و ان لم يعتبروه

فهم م

باكثار

بالزمان فانهم اتفقوا على ان معناه ودق [illegible] ان الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه ثم اخذ
الاشياء يشيا فيشيا في اجزاء اخر منه وهذا توهم باطل وامر محال فان الله ليس في زمان
ولا مكان بل هو محيط بهما وكيف يقول عاقل ان العالم بكليته مسبوق بالعدم الزماني وان
عدمه ايضا جزء من اجزائه وبالجملة عند عدم الزمان يكون حالة مستقرة ثابتة لا دفعها
تقدم حال ولا تاخر اخرى فاذا تغيرت الاحوال بحدوث الحركة التي لها اجزاء
لا يكون وقوعها معا بل وقوع كل متراخ عن وقوع الاخر يحصل منه مقدار في العقل
وهو الزمان وبهذا التقرير يضمحل ما استشكل على المولى حيث قال اذا اتصف العدم في نفس
الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون
فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدير والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بعض ذلك محال لا يقدر
على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا وسيتضح لك بيان اخر والقول بان التقدم
بالذات لا يحصل له لعوده الى السبق الزماني كما هو مختار المولى زيد قدره لا يحصل له
كيف ولم يدل دليل على بطلانه بل لا يصح معنى حدوث العالم الا بالتمسك به ولذا
قال به المحقق في التجريد وبه فسر المولى قوله وجد العالم بعد عدمه ينفي الايجاب حيث
قال الظاهر ان مراد المحقق من البعدية ههنا هي البعدية بالذات ونقل قول من قال [illegible]
مراده ههنا البعدية الزمانية فهو وهم منه ره كالتصريح بان المحقق لا يقول بالزمان
الموهوم كما صرح به والده الماجد والا كان مراده منها البعدية الزمانية فلا [illegible]
قابل بالحدوث الدهري لانه لما نفى الايجاب المستلزم للقدم واثبت الحدوث
لتغير كون وجود العالم بعد العدم في ذلك اما بالزمان وهو خلاف مذهبه ومع ذلك لا يلائمه
ظاهر قوله بعد العدم ويتبع تحقيقه او في الدهر وهو المطلوب [illegible] فصلناه ظهر ان القول
بوجود الزمان الموهوم وكونه وعاء لعدم العالم بنا في طريقة الحكماء بل ينافي مذهب [illegible] به

وبقيده

ويقيده وهو قد رام بذلك اصلاحه وبه يصحح العطاء [illegible] الدهر قال السيد السند قدس سره
واما ثالثا فلانه يلزم تكوين البارى الحق سبحانه وتعالى في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي
تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه
وبين العالم ويصح تاخر العالم وتخلفه عنه سبحانه تاخرا زمانيا اذ لو كان في ذلك الامتداد
غير متناهي التمادي كان الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين بما علي [illegible] وطرفاه انتهى
قال الفاضل المولوي وفيه انه ان اراد بقوله بين البارى الحق واول العالم ان الزمان موهوم ازلى
انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذى يقال
الان انه تعالى موجود الان الزمان وسط بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى في
احد الحدين والعالم في حد اخر حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر
اقول وفيه ان هذا الامتداد الازلى لما كان امرا متحققا موجودا في نفس الامر وكان
منشأ تحققه ومبدء وجوده وجوب الوجود كما صرح قبيل ذلك كان منشأ الواجب
بتكوين الواجب تعالى في ابتدائه يجب في نفس الامر لتحقق كونه منشأ له ومبدء [illegible] اول العالم
في منتهاه لانتهائه به فيكون وسطا بينهما فاذا فرض كونه غير متناهي التمادي يجب في نفس
الامر اذ لو لم يكن غير متناه لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك لان العالم لما كان حادثا
كان متناهي التمادي فلو كان في ذلك الامتداد يبقى عليه الواقع بينهما متناهيا كان
حادثا لان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه فيكون حادثا ويلزم منه ما بقى غير المتناهي كان
يجب في نفس الامر محصورا بين حاصرين انتهى حاشيته وهذا ظاهر جدا وبعبارة اخرى
انه لما كان امرا ممكنا موجودا كان له مبدء وينتهى منه فلما انتهى باول العالم وفرض غير
المتناهي كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين الا انه يقال لعدم انتهائه به فانه كان كلامه
قبل وجود العالم وعاء لعدمه فلذلك يكون بعد وجوده وعاء لوجوده فهو كما كان ازليا كذلك

ما كان

يكون ابديا لوجب ح لم المعلول بدوام وجود علته التامة فان ذلك الوجود القديم
من اثر الواجب لم يكن وجوده متوقفا على شيء اخر غير استمرار وجود الواجب لزم منه
دوامه بدوامه فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب ان يجاب به فتأمل فيه وما فيه
اعلم ان المولف طاب مثواه ورفع مقامه قبل ايراده على السيد السند قال انا لا نقول
انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم بل الغرض انه يجب
ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب في المعنى الذي يصح
الان ولا يكون العالم فيه اقول وفيه ان هذا الانفصال اما بامر ممتد موجود في نفس
الامر وهما اما قار ثم بذاته او غيره ثم وجدان مع سلف اسمها القدم لا يحتملها المقام
والا لكان ما به الانفصال امرا سلف فيما مكانيا او زمانيا او غيرها فيكون زمانا مستلزما
للحركة المستمرة للجسم فيلزم قدمه ولا يتحقق الانفصال واما بامر غير ممتد ولا موجود فيكون
مسبوقية الوجود بالعدم الصريح الغير المتكمم ولا المتقدر واما بامر موجود غير ممتد وهي
لا يوجب الانفصال والا لكان ممتدا او المقدر خلافه فيلزم القدم واما بامر ممتد غير موجود
في نفس الامر فيكون حدوثه ذلك الامتداد لاستوائيته منشأ بينهما اذ لا اختلاف في العدم
ولا مخصص من استعداد او حركة او غير ذلك ولم اختص بهذا الحد ولم يكن حدوثه في الحد
الاخر قبله وهذا هو الذي جعله السيد السند قدس سره حجة رابعة على بطلان الزمان الموهوم
وبما فصلنا ظهر فساد ما قال المولف زيد اجره في الجواب من ان هذا مجرد دعوى بلا دليل
اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري ذلك فيه بل امر نفس امري
وقع العدم فيه فان فيه مع ما عرفت ان الامور الوهمية اذا لم يكن منشأ انتزاعها
موجودا في الخارج يكون وهمية محضة واختراعية صرفة غير متحققة في نفس الامر كزوجية الخمسة
وههنا كذلك فكيف يتصور اختلاف في نفس امرية وما السبب في ذلك الاختلاف النفس الامري

تاثير

مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد فهل هو مستند الى من جانب القابل او [illegible] وذلك خرج
الفاعل من الحركة الحافظة وغيرها ولم صار مختلف الاجزاء في غيرها بل الاختلاف والفرق في هذا
الا مجرد خيال ومحض احتمال غير مطابق لما عليه القوم نقض من الغزالي والشهرستاني
وغيرهما انهم قالوا كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد ويرى
وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه متقدما
على بعض بحسب الوضع وبعضه متأخرا من غير ان يكون لهذا الامتداد منشأ
موجود في الخارج كذلك يتخيل الامتداد الزماني في موهوم محض لا منشأ له موجودا في الخارج
فكما لا يدل بحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود
منشأ كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود
منشأ بل نقول تخيل الامتداد لين مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب
بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه وان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان
ههنا زمان غير متناه وان العالم في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم
ولا تحته خلاء ولا ملاء اذ لا فوق ولا تحت له فان الجهات تتحدد ببعض العالم
كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعده بعد ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان
كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير
فرق وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة
بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان هذا كلامهم وهو صريح في كونه عدميا بحتا
ساذجا فتوجيهه بما وجهه به المولف مع مخالفته للواقع توجيه بما لا يرضى قائله
السيد السند قدس سره واما ما [illegible] فلان المنفك عن الغواشي والعلائق يكون له مع
اي امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة

٢٨

على سبيل وجود محيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد
او موهوما على ما تلي عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد
الموهوم لا يثمر تأخره وتخلفه عن الباري الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد
الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا النسق فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه
اجدر بذلك قال المولى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم
قبل الوجود وقد صح ذلك بمرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان
الواجب في وقت ولم يكن العالم فيه حتى يقال ان الواجب يبرئ عن الكون في الوقت
فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يكفي القول بمقارنته وجوده تعالى للوقت في
تصحيح التخلف بهذا المعنى ايضا فنذكر اقول فيه انهم كيف يصححون بالامتداد
المذكور تحقق العدم قبل الوجود والحال ان تلك الامتداد لا موجود بزعمهم كما صرح به
فيه ذلك ايضا فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به لا يقولون
بوجود الا انه يبقى على انك قد عرفت انهم لا يلتزمون بمعنى شئ منه وان
مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح انه كان الواجب في وقت لم
يكن العالم فيه ليصح لهم القول بكان الله ولم يكن معه شئ فلا يكفيهم القول بمقارنته
وجوده تعالى للوقت الازلي الموجود الذي هو جزء من اجزاء العالم لمنافاته عموم الخبر
اذ الموجود في نفس الامر يصدق عليه انه شئ فان الوجوب وقت الشيئية بل
القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم ان كان لذلك الوقت وجود والا فهو
مجرد اسم من دون تحقق المسمى فانتفى لا بد من القول بالوقت التقديري الراجع الى
الحدوث الدهري كما بيناه لتصحيح ذلك التخلف بهذا المعنى وبالجملة فهذا الامتداد المذكور
لا يخلو اما ان يكون شيئا في نفس الامر او لا شيئا فيها فان كان الاول فعموم الخبر ينفي ازليته

بقوله —

فان

٢٩

فان مفهومه نفي الاشياء وسلب الوجودات الازلية مطلقا اي وجود كان في اي ظرف كان
باي نحو كان الا وجود الواجب بل يفهم منه نفي الصفات الزائدة ايضا بل هو صريح
فيه والا لكان مع الله شئ في الازل فيلزم تعدد القدماء كما هو من لوازم مذهب من
قال بزيادتها فيبطل قولهم كان قبل العالم زمان موهوم ازلي نفس امري وان كان
الثاني فلا يكون امرا ممتدا والا لكان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة
اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص فيلزم منه ما سبق واذا لم يكن امرا ممتدا
فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققا زمانيا نفس امري ويلزم منه عدم
تخلف العالم عن الباري الحق سبحانه تخلفا زمانيا وكذلك يبطل قولهم ان عدم
العالم كان في وعاء وظرف ممتد متجدد متقض كوجود زيد في الزمان كيف لا
ولا امتياز ولا بان في العدم واللاشيئية فكيف يكون احدهما ظرفا والاخر مظروفا
فدار اما ما توهمه بعض المتفلسفة من ان كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق الزمان
وما قاله بعض المتصوفة حين سمع الحديث الان كما عليه كان عليه فحديث بان عند
اهل الاديان اما الاول فلانه لا يثبت الا القول بالقدم الآن يشير بذلك الا الحدوث
الدهري واما الثاني فلما قال في المنتهى ان الوجود حقيقة في الواجب والممكن بالاجماع ولانه لو كان
مجازا في احدهما يصح نفي الوجود عنه في نفس الامر لانه من امارة المجاز لكن السلب محال والمنازع
في اتصاف الماهيات بالوجود اتصافا حقيقيا مكابر مقتضى عقله وكذلك القول بان الشيئية
اعم من الوجود على ما ذهب اليه المعتزلة من ان المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود لا يتغير في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
بعد الخبر بنفي القول بثبوته في الازل وكونه شيئا وموجبا كفر فانهم الآن يقال انه
الموجب للكفر انما هو اعتقاد قدم الجواهر والاعراض وهم لا يقولون بذلك اذ القديم

بهم له

المراد ببعض البعض [illegible] فيه [illegible] عليه [illegible] العيون [illegible] ارادوا الوقوف [illegible] الشيخ [illegible] عليه

الشيئين

يتغير فيه الوجود وهم لا يقولون بوجود في الازل ولكن حصلت لهم شبهة في الفرق بين
الوجود وعلى الاول اعم منه اذ فيهم لا يقولون بوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان
سوى الله تعالى سواء ونفيه القائلون منهم بالاحوال وغيرهم هنا واعلم ان المولف قدس سره
قال قبيل كلامه على السيد السند ان الظاهر كما يقال في الجسم انه زماني بمعنى ان وجوده يقارن
لوجود الزمان يصح ذلك في شأن الواجب تعالى ايضا اذ يصدق ان وجوده يقارن
لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل
الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال اصلا هذا [illegible]
في هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلام كما يشعر به قوله متصلا بما مر هذا
ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فمن الحق وان كان من وساوس
الشيطانية فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال بل هو مما اخذه من كلام سيد المدققين
على ما نقله الخفري في حواشيه حيث قال نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء
كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام التي في الآن
ولا عوارض لها تغير زمانية قال ولا شك ان المجرد مع انه بري عن التغير يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود الى ما قاله هناك والمراد ان نسبة الزمانيات الى
الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البري
عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان بنسبة المعية فنسبة جميع الازمنة اليه تكون نسبة
واحدة لجواز نسبته في كل آن معين كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه في
الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى
المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء كما هو قول السيد المنقول عن الحواشي فان
قلت يصدق على المجرد انه في هذا اليوم ظرفا للصدق لا للمجرد اذ لا تعلق له بهذا اليوم

فان قلت لما جاز نسبة المجرد من التغير الا الزمان لنسبة معينة ٣

ولا نسبة غير كونه معه في اصل الوجود وكما انه موجود في هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود
مع سائر الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود معه في اصل
الوجود كذلك يصدق فيه انه موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود فعدم كون
نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد
الموجود معه كذلك وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص
وجود المجرد بهذا اليوم قال السيد السند واما ما قالوا من ان الزمان والمكان
شيئان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من لبان واحد ومن ثدي واحد
فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات عالم
عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية
ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده وبسطها
للمصادم ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة
فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا انحصار ولا لا انحصار ولا استمرار
ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا لا زيادة ولا نقصان
فاستمع الحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه قال المولف وضعفه
ظاهر لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية انتهى والمراد انه قياس
فقهي لا يفيد الا الظن والمسئلة انما يطلب فيها اليقين فلا يجوز اثباتها
بالدليل الظني اقول تتبع احوال الزمان والمكان كل منهما امتدادين
متناهيين وكانا متلازمين بينهما وجودا وعدما اذ الزمان ليس الا مقدار
حركة الفلك كما ان المكان ليس الا ما احاط به الفلك فاذا لم يكن فلك
لا زمان ولا مكان كما ينبئ ذلك في صريح كلام امير المؤمنين ع فلما ابدع

كالمتلازمين

الفلك وما فيه من الاجسام ودوائر وجد الزمان والمكان فيها فتسلا زمان لكن نهما معلومة
والبعة ثم تقوله متضايفان من تضايفان في الاحكام من كلي وجد وحدة وجد في الحكمي
القول من الاذهان الناقصة بتقييد الجزم بان وراء الامتداد الزماني عدم صريح وليس
سابقه لعدم تحيزه ثبته الحس كما كان وراء الامتداد المكاني كذلك وكذلك الحال
في كثير من المسائل الحكمية يستعان فيه بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة يقينيا وقد سبق منهم التصريح بان الامتداد الزماني موهوم محض لا منشأ
له موجود في الخارج واذا لم يكن له منشأ موجود في الخارج بل كان مخلوقا للوهم ومخترعا
له كان عدما صريحا ولبث اباه يحتاج الى اجراء الامتداد فيه ولا زيادة ولا نقصان
الى غير ذلك من الصفات المذكورة فيما اثبته قدس سره ابتداء لطيف الحداثي ما وراء
الامتداد الزماني يكون حالة مستمرة لا يدخلها تقدم حال ولا تأخر اخرى ولا المعبر
عنه بالثابت فهو بصير للعقل ما وراء ذلك الامتداد وبه ينحل ما استشكل على المولف
تعقله كما سبق ذكره واعلم ان اللاتناهي عبارة عن عدم التناهي عما من شأنه التناهي وما
وراء الامتداد الزماني ليس كذلك وكذا النهاية واللانهاية والزيادة
والنقصان وما شابه ذلك فانها كلها من خواص المقادير والكميات وما وراء
الامتداد الزماني عدم صريح لا مقدار له فلا يتصف بشيء من تلك الخواص بطريق
اولى وهذا مثل الحائط فانه لا يقال له اعمى ولا بصير وكذلك المجردات لا يقال
لها انها داخلة العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة اذ الخروج عدم الدخول
هذا ثم ان المولف قدس سره بعد ان نقل كلام السيد السند وغيره واجاب عنه بما
اجاب هذه الوجوه قال فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان الموهوم محال لا يطابق
العقل ولا يوافق النقل وان كل وجه من هذه الوجوه يحيا له برهان قاطع على ابطاله

عما من شأنه الدخول

وان

وان هذا القول من هذا الفاضل قدس سره انما نشأ من قلة التدبر وسوء التفكر وليس
غرضي من هذا الكلام الطعن على ذلك العلامة كلا وحاشا ثم كلا وحاشا فانه من الفحول
وكلامه مما يليق بالفضلاء وعصرنا هذا بالقبول من غير تأمل وتدقيق او فكر عميق كانهم
يرونه من الوحي المنزل على النبي المرسل وهم قد غفلوا عن ان الجواد قد يكبو والصارم
قد ينبو وان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان بل الغرض منه ان لا يعتمد
على كلامه المذكور في هذا الباب فانه بعيد عن صوب الصواب توجب الاجماع
الانفكاك لئلا يغتر المقلد بقول من يدعي شيئا لا يقدر على بيان ما يدعيه وان
بذل فيه كمال جهده وتمام سعيه وكيف يقدر على بيانه وهو مخالف للعقل والنقل
اما الاول فظاهر واما الثاني فلما اشار المولف نور الله مرقده اليه ايضا بعد كلام بقوله
ثم ينبغي لمن ينظر فيه ان يرى هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا فيها ونعمت وان
كان مخالفا له على ما يشعر به بعض الاثار فيجب ترك الاهتمام فيه والوقوف عنده
الشبهة قال ظاهر الحديث المشهور كما سبق بيانه وقول الباقر عليه السلام في جواب زرارة
بعد ان سئله اكان الله ولا شيء نعم كان ولا شيء وقول الرضا عليه السلام ان الله
تبارك وتعالى قديم والقديم صفة التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء
معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل
الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه
شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل
معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه وقول امير المومنين عليه السلام في بعض خطب
نهج البلاغة وانه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لا شيء معه كما كان
قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان

عدمت عند ذلك الاجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الله
بنفي القول بالزمان الموهوم لانه لو كان امرا نفسيا مرئيا منتزعا من استمرار وجه
الواجب وكان امرا ممتدا ليكون وعاء وظرفا لعدم العالم كما صرح به المورد
لكان قبل ابتداء العالم والخبر ينفيه وخصوصا على القول بوجهه وعدم الفرق
بين الزمانيات الا بالقبل والبعد والجواب بان المنفي هو الزمان الحادث
مع حدوث العالم الذي له تحقق في نفس الامر لا الزمان الموهوم الذي كان
قبل حدوثه الذي هو وهمي محض واختراعي صرف ليس له منشأ انتزاع
موجود كما نقل عن الغزالي والسيد سند فلا تحقق له في نفسه فضلا عن ان
يكون متغيرا بالاجال والاوقات والسنين والساعات ولذا قيل اختص لحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اذ الظاهر ان المراد بالمنفي هو الوقت الموجود في نفس
الامر والا فيمكن فرض وقت قبل الاكوان لم يكن بين اجزائه تمايز
الا بالفرض فلا منافات بينهما نعم يهدم بنيان كلام المورد نور الله مرقده ما فيه
من التعميم في النكرة في حيز النفي يفيد العموم فلا وجه للتخصيص على ان الظاهر
ان المراد الطبرسي بالوقت المنفي هو الوقت مطلق موجودا كان او موهوما لانه
نكرة واقعة في سياق النفي فتخصيصه بالوقت الموجود كما فعله القوشجي لا وجه له
ويدل عليه ايضا ما مر تحقيق مذهبه وانه لا يقول بالزمان الموهوم فلا يمكنه
فرض وقت قبل الاكوان واما ايضا فلا يصلح لوقوع الاكوان فيه فالقول بالحدوث
غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظاهر من الطبرسي ره ايضا ولذا
قال الفاضل المدقق النحرير المحقق آقا حسين الخونساري ره ان الزمان الموهوم
الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحققين من المتكلمين

المحصلين في

صدر الدين الشيرازي م

وسهم

ومنهم الطبرسي كما نطق من تصفح كلامهم وانت بما فيه من الادعاء اللطيف الحق ان القول
بالزمان الموهوم مما لا محصل له عند التحقيق وهو الحق الذي لا مرية فيه لما عرفت
انه عند التحقيق يدل المعجز واسم من دون ثبوت المسمى خبرنا بأنك والقول
به تخييل لا يذهب عليك ان كلام الامام ع صريح في وجود الزمان
وبدايته انتهائه وكونه مقدار حركة الفلك ولذا ابطال به السنون والشهور
والايام والدهور ولا يتصور شيء من ذلك في العدم ولذا
حكم بعدم الاجال والاوقات وزوال السنين والساعات عند فناء
الزمان المسبب في فناء العالم للانعدام ما بعرضه من الاجال والاوقات
والسنين والساعات وما شابه ذلك من الصفات والمنازع من ادراك
الفلاسفة في وجهه مكابرة مقتضى عقله وما احتج به عليه من استلزامه
وقوع الزمان فيه تركيب الجسم من الاجزاء وكونه وجوبا بذاته احتجاج
في مقابل الضروري مع انه مردود عليهم كما بين في محله فلكنه ما ذكره
الطبرسي في مجمع البيان من الزمان المقتضي هو ما لا ظهر بالنظر الى الشرع
الا النور اي لو فرضنا وقتا زمانا قبل حدوث الزمان زمانا ما اخر لم يكن
العالم فيه وكان الواجب تعالى فيه بالمعنى الذي يقال الان انه تعالى موجود
وبهذا انتصح معنى الحدوث العالم ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء من دون
تمسك بالزمان الموهوم فقول المورد زيد اجره معنى حدوث العالم
لا تنصح بحسب الظاهر ما وصلنا اليه الا بالتمسك بالزمان الموهوم لا وجه
له ويندفع به ايضا شبهة الفلاسفة لو كان تقدم الباري على وجود
العالم بقدر متناه لزم حدوثه والا لزم قدم العالم لان معنى التقدم الغير

لا انعدام
لان انعدام المتحرك المستلزم
لحركة المستلزمة لانعدام الزمان
مستلزم م

المنافی ای انه لا ینتهی وجود المتقدم الی حد لا یکون قبله وتلک القبلیة لا تتحقق الا بالزمان
لا بالذات والعلیة ونقول کان ذلک بالزمان المقدر لا المحقق فلا یلزم قدم الزمان
المستلزم لقدم الحرکة والمتحرک حتی یلزم منه قدم العالم فیتحقق به القول بوجود
اله العالم بدونه کما هو طریقة الملیین وقد دلت علیه الاخبار المتواترة من الطرفین
کما صرح به المجلسی قدس سره القدسی فی فرائد الطریفة فی شرح الصحیفة
بل هو من ضروریات الدین وجاحده کافر کما صرح به المحاورة فی بعض فوائده
لا تعتنی فیه الاجماع حیث قال فی جواب من سأله عمن یعتقد التوحید والعدل
والنبوة والامامة الا انه یقول بقدم العالم ما یکون حکمه فی الدنیا والاخرة
متی اعتقد قدمه فهو کافر بلا خلاف فان الفارق بین المسلم والکافر
ذلک وحکمه فی الاخرة حکم باقی الکفار بالاجماع وفی التحقیق نظر لان حدوثه
لما کان من ضروریات الدین کان ینبغی ان یکون حکم من انکره فی الدنیا ایضا
حکم باقی الکفار فتامل وفی الاحتجاج فی حدیث طویل عن الرضا ع
فاخذ منه موضع الحاجة اجمع المسلمون علی ان ما سوی الله فان ما سوی الله فعل الله
وهو استدلال باجماعهم علی حدوث ما سواه لانه فان وکل فان محدث فیه
دلالة علی ان اجماعهم علی حدوث ما سواه حجة یجب التمسک بها وهل هو مفید
للقطع ام لا الظاهر الثانی کما صرح به البهائی قدس سره فی حواشیه علی زبدة الاصول
لانه عبارة عن تطابق آراء رؤساء الدین علی حکم واذعانهم به وهو غیر محسوس
وانما المحسوس قول کل منهم بانه یذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن کل منهم
لا یفید الیقین بانه یذعن به فی الواقع لاحتمال التقیة او الکذب فی بعضهم نعم یفید
الظن به لاحتماله عدمهما ولا سیما الثانی المصادم للعدالة فقول بعض المتکلمین

الرسالة ٣

ان القطع

ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر علی حدوثه محل نظر علی ان اثبات
الاجماع علی وجه یکون دلیلا قطعیا بعلم دخول المعصوم بدون التمسک بدعوی
الضرورة کما قاله ملا میرزا محمد بن الحسن الشیروانی فی بعض حواشیه او بالاخبار
المتواترة فی الطریقین کما قاله المجلسی مشکل واما قول بعض المتفلسفة المتعصبة اکثر
تلک الاخبار صریحة فی ان المراد بالحدوث لیس الا مطلق الحاجة والتخلق فیه
وحجة رسول الله ص علی الدهریة المذکورة فی الاحتجاج منبئة علی ذلک اذ قال
لهم فهذه الاشیاء التی تری من الاشیاء بعضها الی بعض مفتقر لانه لا قوام
للبعض الا بما یتصل به کما تری البناء محتاجا بعض اجزائه الی بعض والا لم یتسق
ولم یستحکم وکذلک سائر ما تری فاذا کان هذا المحتاج بعضه الی بعض لقوامه وتمامه
هو القدیم فاخبرونی لو کان محدثا کیف وما اذا کانت تکون صفته ففیه ان الدهریة
ما کانوا قائلین بان العالم قدیم بالذات وکانوا یقولون ما هی الا حیاتنا
الدنیا نموت ونحیی وما یهلکنا الا الدهر زعما منهم انه المؤثر ولذا ورد
فی الخبر عن سید البشر ص لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر ای
هو الآتی بالحوادث لا الدهر احتج علیهم بنفسه وحاجته الی المؤثر لانه
یدل علی المنافاة بین الاحتیاج والقدم فلا بد من حمله علی الذاتی فیدل
علی امتناع کون الممکن قدیما بالذات فیکون حادثا محتاجا الی المؤثر واما انه
حادث بحدوث الذاتی الدهری او الزمانی فلا دلالة للخبر علیه قلنا تأمل تقیة
القول بالزمان المتقدری یؤول الی القول بالحدوث الدهری کما ان حاصله
ان قبل حدوث الزمان لم یکن زمان آخر بل انما کان ذلک بمجرد الفرض
ومحض التقدیر فاذا لم یکن قبله زمان اصلا کان عدما محضا ولیس ساذجا غیر متقدر

الاحتجاج م

وکانوا یصفون کل حادث تحدث الی الدهر

ظاهره نفی الزمان وکان موجودا لم القول بالاسبقیة الزمانیة [illegible] منه انما یستقیم لو کان الوجود [illegible] الزمان [illegible] انتزاع [illegible] [illegible]

ولا شك انها كانت مسبوقية الوجود بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانية فاذا لم يكن لا يستلزمه
القدم والمقدر خلاف ذاتية كانت او دهرية اذ اقسام الحدوث منحصرة في معان
ثلثة ذاتي وهو عبارة عن وجود الممكن بعد عدمها في لحاظ العقل دون الواقع
ودهري وهو عبارة عن وجوده بعد نفي صريح واقعي غير كمي وزماني وهو
عبارة عن وجوده بعد عدم واقعي كمي فاذا لم يكن الزمان التقديري بمعنى الحدوث الذاتي
ولا الزماني لانه زمان واقعي نفس امري لا تفاوت بينه وبين هذا الزمان الا بالليل
والنهار لا زمان فرضي تقديري فلا بد من ان يكون بمعنى الحدوث الدهري اذ لم
يعهد منهم اصطلاح غير ما ذكرناه ويؤيده ان الفاضل المجلسي ره ذكره في الفوائد
الطريفة في مقابل الزمان الموهوم حيث قال واعلم ان ازلية وآخرية فسرتا
بوجوه الاول ان يكون المراد الحقيقية بحسب الزمان مع العالم وهذا انما
يتم اذا كان الزمان امرا موهوما كما ذهب اليه المتكلمون او بحسب الزمان التقديري
كما ذكره الطبرسي ره في مجمع البيان اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم ثبات
قديم سوى الواجب وهو خلاف ما ذهب اليه المليون وبما نقلناه ظهر
ان القول بالحدوث الدهري ليس مما اخترعه السيد الداماد فكيف
لحاظ بدرجة قول منصور مشهور في السلف وما قال ان الخلاف الحضرة
العلامة المجلسي ره خلدت افاداته في رسالته الفارسية حيث قال بعد نقل اجماع
الحدوث وليس النزاع في هذه المسئلة بين بعض الحكماء والمتكلمين في الاول
اذ الحكماء ايضا قائلون بالحدوث الذاتي ولا في الثاني لان هذا النزاع
انما وقع بين العقلاء والعاقل لا يقول ان العالم بتمام اجزائه مسبوق
بالعدم الزماني وزمان عدمه جزء من اجزائه بل انما النزاع في الثالث

فذهب

فذهب المتكلمون والمحققون من الحكماء الا ان وجود العالم مسبوق بعدم صريح واقعي
خارجي والباقون من الحكماء قالوا ان انواع العالم لا يمكن ان يكون مسبوقة
بالعدم الخارجي قالوا وهذا القول لا يستلزم ازلية العالم وسرمديته وكونه
قديما بالذات لانه مختص به تعالى وهي عبارة عن عدم مسبوقية بالعدم
مطلقا والعالم وان لم يكن مسبوقا بالعدم الصريح الا انه مسبوق بالعدم
الذاتي ثم قال وقد تقرر هذا فنقول بناء على ما ذهب اليه الفريقان يلزم
ان يكون فاعل العالم بجميع اجزائه هو سبحانه ويلزم منه تقدمه على كل جزء من
اجزائه تقدما ذاتيا قلنا لئن نقول ردا على الفرقة الثانية ان وجوده كان عين
ذاته وذاته لا يمكن ان يكون موجودا في الذهن وانما هو موجود في العين
بالاتفاق لان القوة الممكنة لا تدرك ذاته فيكون العالم في مرتبة ذاته
التي هي عيني خارجي معدوما صرفا فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه مسبوقا
بالعدم الخارجي ولا معنى للحادث الدهري الا ما يكون وجوده مسبوقا بعد العدم
انتهى كلامه وهو مؤيد لما سلف من ان محصلي المتكلمين لا يصححون القول
بالزمان الموهوم بل هو بظاهره يدل على ان احدا منهم لا يقول به ولعله لم
يعد الاشاعرة في عدادهم بل جعلهم في زمرة غير العقلاء ونعم ما فعله لكن يفعل
الرجل البصير وكانه اراد بانواع العالم الانواع المتوالدة التي يتوقف
كل فرد منها على فرد آخر من ذلك النوع واما المتولدة التي هي اعم كالمعادن
ونحوها فمحتملة عندهم للامرين القدم والحدوث ثم انت خبير بان مجرد كونه
في مرتبة الذات معدوما ما دام خارجيا من غير ان يكون على وجه يصح فيه ان يقال كان
العدم ولم يكن معه شيء لا يناسب طريقة الحكماء بل على هذه الطريقة لا بد من القول

بالانفصال بينهما وعلى ما افاده هذه لا يكفي ذلك بل يكفي وجوده منفصلا بوجوده كما تقتضيه
تقدم عليه وجود العالم تقدما ذاتيا وهذا غير مفيد ولعله اراد الفرار عن القول
بتخلف المعلول عن علته التامة تأخرا بامر لا يقبله سليقة الى منهج ما فرده هذا النظر
والبحث فليتأمل من تيسر له وبالجملة القول بالحدوث الدهري على ما قررناه مما لا خطر
بالنظر الى الشرع الانور لان الزمان الموهوم لما كان امرا موجودا على ما قرره
المولى غفر الله له وجعله وعاء لعدم العالم وكان قديما ازليا كما هو يلزم منه اثبات
موجود قديم في نفس الامر سوى الواجب تعالى مع كونه خلاف ما اتفقوا عليه ائمته وخلاف
ما دل عليه ظاهر بعض الاخبار خلاف ما اجمع عليه المليون نعم القول به على وجه قرره
لو كان القائل به الاشاعرة ما كان به كثير باس فانهم يقولون بقدماء ثمانية بل تسعة
فليقولوا بقدمه ايضا ليصير القدماء على مذهبهم عشرة كاملة ولعله لذلك مر تردده
في اخر كلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاهتمام فيهما والوقوف عندها الا ان
يقال مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ما سوى ذلك الامتداد النفسي
الامري من الموجودات الخارجية والامتداد المذكور لا وجود له فيه وان كان
له وجود في نفس الامر وهو مع كونه منافيا للعموم كان الله ولم يكن معه شيء وغيره كما
لا يخفى ما فيه من التعسف لان ذلك الامتداد النفسي الامري جزء من اجزاء العالم لانه
غير الله والاجماع منعقد على حدوثه بجميع اجزائه فلا وجه للتخصيص وبذلك ظهر فساد
ما افاده المولى قدس سره من انه لا شك ان غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزماني
ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان اراد
به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فانه ان
اراد انه لا وجود له اصلا لا خارجيا ولا نفس امريا ففيه مع كونه منافيا لما سبق منه

غيره يرد عليه انه على هذا مجرد اسم من دون ثبوت المسمى فكيف يكفي هذا امرا ممتدا
ممتدة اجزاؤه وعاء لعدم العالم وان اراد انه لا وجود له في الخارج ولكنه موجود
في نفس الامر ففيه مع كونه منافيا لما مر كما يرد عليه انه ليس بواجب تع فيكفي دخله
في اجزاء العالم وحاله لم يكفي جوهرا قائما بذاته فلا بد له من محل ولا محل له سوى
الحركة فيلزم قدم الجسم والحاصل ان الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد وصدق
نفس امريا لا مفهومه فان كان له فيهما مصداق والا فهو محض اسم ليس الا
كثرتها البارى عز اسمه قال كرمه المشهور ان الاشاعرة قالوا بقدماء سبعة
اي صفات السبعة المشهورة العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام
والسمع والبصر وعد بعضهم منها التكوين ولا شك في قدم الواجب فلو كانت
للزمان الموهوم حقيقة موجودة قديمة وكانوا قائلين به لكان اليهم فتكملت
عشرة كاملة ثم ان البقاء والوجود الموصوف ايضا زائدتان عندهم قائمتان
بذاته تعالى فيلزم منهم القول باحد عشر او اثني عشر قديما والعجب انهم كفروا
الحكماء لقولهم بالايجاب القدم وهم قائلون بهما جميعا فانهم لما قالوا بزيادة
الصفات وازليتها وعندهم ان الازلي لا يكون اثر المختار لزمهم القول
باستنادها وتلك الصفات الى الذات على وجه الايجاب فهم يقولون بالايجاب
لا يلزم الحكماء ان يقولوا به اذ مجرد القول بالقدم لا يستلزم القول باستناد
ذلك القديم الى الموجب فان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان تكون
ارادة مستمرة متعلقة بصدوره ازلا مستمرا وتكون نفس القدرة والارادة
عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا فصل وفيه اصل الاصل فيما افاده الفاضل
المولود وهي ما افاده الفاضل التقي محمد طاهر بن محمد حسين قدس الله ارواحهم في رسالته

بلغ

استاذه بهجة الدارين حيث قال ان العالم حادث بمعنى انه حادث بعد تقضي
امتداد غير متناه من جانب الازل ممتنع من ذات الله سبحانه باعتبار بقائه
وازليته ثم قال بعد كلام فنقول تقدم العدم على العالم تقدم بالزمان ولكن
مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا به امتداد منتزع عند العقل
من ذات الله تعالى وملاحظة ازليته وبقائه والزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم
لانه ليس من الموجودات التي حيث يكون منشأ انتزاعه موجودا في الخارج فليس
تقدم العدم على العالم الا اقول كيف لا يكون من جملته مع كونه امرا ممتدا
زمانا م
متقضيا غير متناه وليس التناهي واللاتناهي وكذا التقضي والامتداد
وما شابه ذلك من الصفات من خواص المقادير والكميات ولوازمها والمقدار
لابد له من محل يقوم به لاستحالة قوام العرض بذاته فان كان محله عرضا
فلابد من الانتهاء بالآخرة الى محل جوهري قائم بذاته فان كان واجبا
فاستحالته ظاهرة وان كان ممكنا يلزم منه وجود ممكن قديم وهل هذا الا
مجرد لفظ يتلفظون به من دون تحقق بالصدق مفهومه عليه ثم قد عرفت
ان ذاته تعالى من حيث هي لا يمكن ان يكون منشأ للانتزاع بل لو توهم ذلك
لزم ابقائه وبينه من الدور وما عرفته على انه الاجماع والحديث المشهور وكلام ابي الحسن
وقول الامام الرضا عليه السلام والدليل على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب بالحدوث المختص
لها بالموجودات الخارجية فكم من موجود لا وجود له في الخارج وهو موجود في نفس الامر فهذا
الامتداد لما كان امرا واقعيا نفس امري كله ازلي ومن جزئه الى غير ذلك من امارات
الوجود كان منافيا لما مر وقد مر انه لا يمكن ان ينتزع من ذات الله تعالى من حيث
استمراره وثباته امر موصوف بالتجدد والتغير فتقدم العدم زمانا على العالم

بالعقل

بالعقل والنقل ظاهر ان دليله على عدم كونه من العالم ليس الا عدم كونه من الموجودات
العينية لا يدل على عدم كونه منه فان المراد به كل ما سوى الواجب من الموجودات العينية ونفس
العينية م
الامرية بمعنى انه لا يمكن وجودها وتحققها متعلقا بفرض فارض واعتبار
معتبر وهي اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه لامكان اعتبار الكواذب
فيه دون نفس امري ومثل هذا يسمى ذهنيا فرضيا ولا شك ان الزمان الموهوم
على ما قرره ليس من هذا القبيل كيف وهم قد حكموا بكونه امرا نفس امري وعاء
لعدم العالم ممتدا متقضيا ذا اجزاء مخصصة لحدوث الحادث في حد منها
دون آخر قبله وبالجملة انت بعد احاطتك بما سلف غير خاف عليك ما
في كلامه هذا فلا نفيده مخافة من الاطناب ونحترز عنه سيما الاجوبة واما
ما قاله من ان هذا الامتداد العقلي بمنزلة الذرع وحركة الاطلس بمنزلة خشبة
الذراع فهذه الحركة تميز العارض هذا الامتداد فيصير قطعة منه نهارا واخرى
ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة فيفيد ان الحركة تتقدر بالزمان لا الزمان
بالحركة فهو بمنزلة خشبة الذراع وهي بمنزلة الذرع ولذا قال اصحاب
التعليميات واستحفظ الزمان باظهر الحركات وهي التي منها الحركة اليومية تتقدر
به الحركات ونسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات ولعله
اراد بما ذكره ما اشار اليه المولى صدرا في كلام السابق من عدم التفاوت
بين الزمانين الا بان هذا يتعين بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك
من الصفات وليس فيه في ذلك الامتداد لا ما اورده رحمه الله على القائل
بالحدوث الدهري من انه لما راى ان الاكتفاء بالحدوث الذاتي مخالفا لما
ثبت من دين الاسلام ومضادا لما نص عليه الائمة عليهم السلام ولم يمكنه ابطال

بما من مسلمات الحكماء وهو ان ذات الباري تمام الفاعلية والعلة التامة للعالم فاضطر الى
الجمع بين هذا القول والقول بالحدوث الواقعي الخارجي بنفي الامتداد الوهمي ولم يتفطن
ان هذا الجمع من المستحيل لان العلة التامة يمتنع ان يتخلل بينها وبين وجود المعلول عدم في
الخارج والواقع ولم يشعر بان العالم اذا كان في الخارج مسبوقا بالعدم لزم ان لا يكون
دائم الوجود وما كان كذلك لا يجوز ان يكون علته التامة دائم الوجود فيلزم انه [illegible]
ان القول بالحدوث الذاتي كما يكون من الفلاسفة [illegible] من دين الاسلام [illegible]
لما نص عليه الائمة [illegible] لكن القول بالحدوث ولذلك قال به [illegible]
وينجو به من الشكوك والشبهات واما [illegible] فهو لا يقول بدوام وجود العالم كيف وهو
يصرح بكونه مسبوقا بالعدم الخارجي بل يصرح بانه لو فرض وقدر قبل حدوث الزمان
زمانا اخر غير متناه لم يكن العالم فيه وكان الواجب تعالى فيه ولا يجوز تخلف المعلول عن علته التامة
بل يقول ان وجود العالم لم يكن ممكنا في الازل بل كان مرهونا على سبق العدم كما سيأتي
بيانه ومن العجب ان هذا الرجل مع قدره معلوم مع تبحره يكون هذا الامتداد امرا ازليا
واقعا نفس امري لم يتفطن بكونه مخالفا للشرع كما تفطن به الفاضل المولى قدس سره
بل حسب انه موافق له ولذا استدل بكريمة ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام وبقوله فقضاهن سبع سموات في يومين على ان الزمان الموهوم بانه
لو لا الامتداد الذي اخترناه لما كان لستة ايام او يومين في الاية معنى وفيه
ان المراد بهذه الايام والاوقات الفرضية التقديرية والا فعلى القول بالامتداد
المذكور ايضا لا معنى لها اذ المتعارف والمتبادر منها كما صرح به اهل التفسير
ما بين طلوع الشمس الى غروبها ولم يكن ح طلوع ولا غروب على انه في كلامه اتفاقا
بان الارض في هذا الامتداد انما تتميز وتصير قطعة لليل ونهار بحركة الفلك الاطلس

[margin: وان [illegible] مخالفا للواقع فانما تختار القول بالحدوث الدهري م]

[margin: [illegible] الحدوث الدهري [illegible]]

[margin: صرح م]

ولم

ولم يكن وقتئذ اذ لا فلك ولا حركة فالمراد مجرد الفرض والتقدير والمحققون يفرقون
بين اليوم والنهار ويقولون ان اليوم من حركة الاقصى دورة واحدة وهو
ليس بمتميز بالسماء منحصر في افلاك الكواكب السيارة وانما يحصل الليل
والنهار بحركة فلك الشمس فيجوز ان يكون حصل جرم الاطلس وخلق امثال طبقة
واحدة ثم ادير ستة دورات وفي مدتها خلق ما بينهما من السموات والارض
بان حصل السماء بعد كونها طبقة واحدة سبع طبقات او يزيد والارض كذلك
فلا حاجة في تصوير معنى الاية الى القول بالزمان الموهوم فضلا عن ان
يكون دليلا عليه [illegible] تنبيه [illegible] بعض الحكماء في الحدوث الذاتي
وانكر احتياج الممكن الى المؤثر [illegible] الطبيعيين [illegible] القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق ولهم شكوك وشبه قد اومانا اليها والى اجوبتها المحقق
في التجريد وفصل الكلام فيها ابن سينا في الشفاء فلم يكن الحدوث الذاتي
متفقا عليه بينهم بهذا الحدوث [illegible] بلفظ البعض الى انه
من الخلاف وشبهه ان يكون هذا ايضا مراد السيد السند المحقق الداماد قدس سره
بقوله لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق
الحكماء على الحدوث بهذا المعنى لان كلامه مطلق لا يأبى عن ذلك كذا اباء
لانه لم يقل لاتفاقهم جميعا او كلهم او ما اشبه ذلك مما يفيد استغراق الافراد
واستيعابها بحيث لا يشذ منهم فرد فيجوز ان يكون مراده اكثرهم المعتد بهم
اما بحذف المضاف او بحمل التعريف على العهد او بحمل القضية مهملة الى غير
ذلك وما اورده عليه المولى نفر الله وجهه بعد نقل كلامه المنقول بقوله ونحن
نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه

كلامهم

بينهم ثم وان كان في نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله من حذقة والناظرين في
وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع بين الرأيين بلا كلام
كما يشهد به الفحص انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه
شائعا بينهم فلعله ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا كما لا يخفى كيف
كيف والكلام اذ ذكره ان قابلا للتوجيه بان يكون له محمل صحيح وجب حمله عليه
ومن الغرائب ان نسبة القول بالزمان الموهوم والحدوث الزماني الى
المتكلمين سلفا وخلفا محض توهم لم يقولوا به كما صرح بذلك والده العلامة
ثم انها وهي قد نقلها في اوائل حاشية التطبيقية وكذا الجعفرية الجلالية في كلام
ذكره مصرح به فكيف جاز اطلاق المتكلمين على اكثرهم عددا بل على اقلهم الغير
المعتد بهم وهم الشرذمة القليلة الذين هم اراذل الخلق رايا فلم يجز اطلاق
الحكماء ايضا على اكثرهم المعتد بهم الذين هم افاضل الناس عقدا وآرفا
المعرفة بان الاطلاق قابل وان صار احدهما صحيحا والآخر سقيما حتى اورث الاعتراض على
طلقه والنهوض عليهم بعدم تفحصه وتصفحه واطلاعه على اقوال الحكماء وكلامهم كلا وكلا
بل هو الذي لم يرض بفقد الا التسمية بالعلم الثالث وهو حقيق بذلك فانه والد الحكماء
رتبة وان تاخر عنهم دهرا وكيف يخفى ما هو لم لا ونرى معارفه لذا ولى السيد السند
الماجد ونبغته في العلوم ومهارته في الفلسفة والكلام انه لم يقف على مناظرة
اولئك الاعلام في الحدوث الذاتي وتكلمهم فيه وذهاب بعضهم الى كون العالم قديما
بالذات مع اشتهاره بينهم وشياعه حتى ترى انه قد ذكر في المختصرات فضلا عن
المطولات مصرحة فان قلت على القول بالحدوث الدهري لم تاخر العالم
عن حرم كبريائه سبحانه في الوجود وما بحج تخلفه عنه مع كونه منبع الجود تاما في ذاته

اراد بالاراذل الذين يتبعون الاحكام الكلية ... منه

تخلف

وصفاته التي هي عين ذاته قلت لقصوره وعدم قبوله الوجود الازلي فيكون
عنه لما من مقتضى ذاته وتلقه ونفس الامر من جهته تاخره لا لنقص في الافاضة وذلك
كما ان تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة من نقصه ان حروجه عن قبول الوجود
في تلك المرتبة والى ذلك يشير قولهم ان العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت
ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط في التاثير والمقدورية اذ الوجوب والامتناع
يحيلانها ومرادهم انه لا يلزم من ازلية امكان العالم امكان ازليته اذ
امكان ازليته انما يكفي ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا الاترى ان
الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية
الحدوث من حيث انه حادث والامكان الذاتي متحقق بالنسبة الى الازلي فلا
انقلاب دون الوقوعي فلما قدم فلما زال المانع من جهته وصار ممكنا
وجد فلا تاخير في الافاضة ولا تغير في الذات بل لا تخلف حقيقة عن علته التامة
ولا تشعر وكون الشيء ممكنا بالامكان الذاتي اي كونه بحيث لا يقتضي لذاته
الوجود والعدم لا يوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعي وما قاله الفاضل
الموهوم من ربط الحادث بالقديم لا يتصحح الا بالتشبث بالزمان الموهوم فلا
ربط له على القول به لا يتصحح هذا الربط الا بالتزام التسرفان نعم لما قالوا بان
احداث الحادث وقت الحدوث انما كان بواسطة الارادة التي هي العلم
بالاصلح اورد عليهم ان ترجيح وقت خاص باعتبار العلم بالاصلح فلا يعقل
الا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح فيتوقف وجوده على
حضوره وتنقل الكلام اليه ويلزم منه التسلسل فالمورد في بعض حواشيه
هذه شبهة قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل

يجب الابتداء

على التعاقب إمّا مطلق أو فيه لعدم وجه وغيره أنه لما كان أمراً نفس أمرياً وكان له اختلاف
أجزاء متباينة متعاقبة كان المشترك أمراً نفس أمرياً لا أنه أمور اعتبارية ويستحيل عدمه على
التعاقب وإن كان الأمر مشهوراً بين المتكلمين كيف يجوز التزامهم والفرار منه إلى القول
بعدم وجه ذلك الزمان بعد البتة ككونه وجوده واختلاف أجزائه وكونه أمراً نفس أمري مخصصاً
لحدوث العالم في حد معين دون آخر قبله كما مرّ في مواضع من إيراد ... على السيد في مقام
رد أدلته على إبطال القول بعدم الزمان وهذه الأدلة تهافت بل لا بد منه في فهم القول
بالحدوث الذي لما ادعاه العلم الطوسي ره والمختص بالحدوث بوقت إذ لا وقت قبله
وقد مرّ ما فيه وفي تحقيق مذهبه أنه لا يقول بالموهوم بالزمان في مقام الجواب عن الإيراد
الثاني وغيره فقد ذكرتم تفكر كأنه دقيق وبذلك حقيق والله ولي التوفيق وبيده أزمّة
التحقيق والتدقيق وأما ما أفاده الفاضل المحشي ملا ميرزا جان في بعض حواشيه على القديمة
بقوله والحق أنه لا محيص في إيجاد الحادث عن القديم عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب وأن
براهين إبطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما ادعاه من الحكم بامتناعه وهي لزوم
الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على ما ادعاه الفلاسفة ففيه أنه ليس بلازم
لجواز أن لا يكون هناك أمور متعاقبة غير متناهية ولا يلزم أن يتقدم غيره تعالى إذ كل موجود
يكون حادثاً فأما أن ذلك يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص المتسلسلة قلت
لو سلم أن الإجماع منعقد على امتناعه أيضاً ولم يكف الحجة عليه مجرد أنه لا شخص موجود
قديماً غيره تعالى نقول لعل الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب إليه صاحب المحاكمات
وتبعه السيد المحقق ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبائع في
الأعيان أن الأنواع موجودة بالذات بوجود الأشخاص والعرضيات بالعرض
بوجودها على ما صرح به الفارابي ... نقول لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة

تحت ذلك فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها إلا بالعرض والوجود بالعرض مجازي كما ... ولكل علم
تعلق تلك الحوادث بتعلقات الإرادة فلم يلزم إلا قدم قدر المشترك بين
التعلقات وتعلق الإرادة راجع إلى الصفة فقط فلم يلزم ذات قديمة غيره تعالى وبعبارة
أيضاً أن يقال إن اتصاف النوع بالقدم والحدوث إنما هو باعتبار الوجود والنوع
لا يوجد في الخارج إلا بوجود الأشخاص والمفروض أن جميع الموجودات حادثة
فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من أن النوع قديم فكلام مجازي معناه
أن قبل كل شخص شخص لا إلى نهاية انتهى ففيه أن براهين إبطال التسلسل
كما تنفي غيره يبطله كما ادعاه المتكلمون لكونها متعاقبة بعضها سابق
وبعضها مسبوق فالحادث الأخير في هذه السلسلة الغير المتناهية موصوف
بالمسبوقية فقط وكل واحد مما قبله موصوف بالمسبوقية والسابقية فكل
سابق مسبوق من غير عكس كما كالحادث الأخير فيكون عدد المسبوقية زائد
من عدد السابقية بواحدة وهي مح وإن الإجماع منعقد على حدوث العالم بجميع
ما سوى الله كما يدل عليه سنده المشهور كان الله ولم يكن معه شيء وما يجري
مجراه فوجود الكلي الطبيعي في الأعيان وكونه قديماً ينافيه ومنع وجوده فيها
مع أنه مكابرة لقيام البرهان على وجوده بناء في مذاهب محققي المتكلمين كالمحقق
الطوسي ره وغيره الذاهبين إلى وجوده فنفي وجوده كلامهم هذا لكن مع مخالفة الأمر نفسه بوجوده
بالأعراض وأن تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلة تحت مقولة الوضع
لكان متحدة الجوهر وهو عندهم إما نفس حادثة كحدوث البدن أو جسم طبيعي فوجود
تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم لوجود كلي ذاتي مشترك بين أفراده كالجسم الطبيعي أو وجود
جسم قديم متعاقب عليه تلك الحوادث وأن مجموع تلك التعلقات أمور ترجيحاً على ما ...

نقله

من غير مرجح وان كان كل شخص من اشخاص النوع مسبوقا بآخر لا الى نهاية لكن جميع الحوادث
حادثا باطل ببرهان التطبيق كما ليس يتناهى جدا في هذا المقام ليحيط كما ينبغي باطراف الكلام
تتميم نفعه عميم القدر الضروري من الدين والذي يجب ان يكون عليه من كان من المسلمين
هو القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فان حدوثه بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا
بالدليل العقلي بل الثابت به انما هو حدوث عالم الاجسام لكنه ثابت بالاجماع والاخبار
[المعتمد ان له] الذين هما المعتمد لنفي فيما لا سبيل للعقل اليه فيكون بعض ما سوى الله تعالى وهو الواسطة لربط
الحادث بالقديم غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا به اذا كان مخالفا
للاجماع والاخبار رفضه باطل ولا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل هذا ان لو ادلى
بنيه نظر لانه بعد ثبوت حدوث الاجسام كلها والنفوس المتعلقة بها يثبت حدوث
كل الممكنات اما على طريقة المتكلمين فظاهر واما على مسلك الحكماء فكذلك والا لزم اما
قدم ما ثبت حدوثه او تخلف المعلول عن علته التامة واليه يشير قول الطوسي ره
والوسائط غير معقولة والقول بجواز ايجاد الواجب لذاته مع سلب الايجاب مجردا
[القادر ح] بذاتها ورأ يوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار مدفوع بان ذلك القديم المختار
اشرف من هذا القديم الموجب بالاضطرار والمعلل مع ما تقرر عندهم لا يكون اشرف
من علته على انه لو كان القديم المختار ممكنا والممكن مع قاعدتهم لا يمكن ان يوجب ممكنا مثله
وان جاز ان يكون واسطة في الايجاد والا لزم ان يكون ما فيه معنى ما بالقوة مفيد
الوجود فانا كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة فيكون لما هو
بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وللعدم اثارة في الوجود وبديهة
العقل تستحيله ولذا وجب ان يكون موجد الجواهر والاعراض المفارقة لذات
الموجب خارجا عنها وما هو الا الواجب فقط فبان ان لا تقدم في الوجود الا بالذات

ولابأن

ولا بان ان الا الله وان الطوسي ره بعد تردده في امتناع وجود العقول القديمة
في مباحث الجواهر جزم بامتناعه في الالهيات وفوق هذا الكلام وهو انه
على تقدير امكان العقول وكونها واسطة بين الواجب والعالم الجسماني بناء على ان
[ن ٣] الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك وجب ان يكون عقلا مع انه ودليلهم
عليه من النظر والبحث لجواز ان يكون ذلك الواحد هو الصورة ودليلهم
على امتناعه لا يفي بذلك كما لا يخفى على عاقل عارف بما فيه وخصوصا فيما
ذكره ابن سينا في الهيات الشفاء لا دليل يفيد وجوب تقدمها بتقدم النفس
عليه او تركت شيئا فليقدم والله تعالى فيجوز ان يكون تلك العقول احالت انه واسطة
بين الواجب والعالم الجسماني وغير بعيد ان يكون هذا مراد الطوسي ره بقوله
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه اي امتناعه مطلق قديما كان ام حادثا
والثاني الدليل النقلي وهو الاجماع الانبيائي والمليين والاخبار المفيدة
للعلم ثابت على امتناع وجود القديم وتخصيص الدليل بالنقلي يشعر بان
ظاهر عبارته المنقولة اذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم وهو فيما نحن فيه
بالدليل النقلي فالمراد بقوله وادلة وجود مدخوله اي وجود القديم فلا منافرة
بين كلاميه لان مراده بالوسائط الوسائط القديمة التي يقول بها الحكماء
والفلاسفة فانها غير معقولة لما مر من لزوم احد المحذورين فتامل جدا بعد
ملاحظة اطراف الكلام وخصوص ما اشرنا اليه في هذا المقام ولنورد الا ماكنا [ولنعد له]
فيه فنقول من امن بالله ورسوله وجب عليه الايمان بحدوث العالم على
وجه اخبر به سيد المرسلين وانعقد عليه اجماع المليين ايمانا مجملا من غير بحث
وفحص عن الحقيقة والكيفية فمن اكتفى بمجرد ذلك وصدق به مواطئة

في

[وبالجملة ان العقل على ما نبهنا عليه الكلام نفسه
مخالف للشرع لانهم زعموا قدمه
وقد علم من الشرع حدوث العالم
فكيف يقول لم يثبت دليل على
امتناعه وتخصيص الدليل ٣]

[illegible]

تلبيس نه من غير ان يبحث عن كيفية اي حادث بالحدوث الذي اوالزماني الا غير ذلك مما يتعلق به من يؤمن فلا حاجة الى التفتيش وتحقيق الدليل بل ربما يورث ذلك له الشبهة للاصل فيعجز عن جوابها لوضوحها وخفائه فيصير من الملحدين المتحيرين بعد من الملحدين المنكرين كما ضل قبله كثير او ضلوا اعاذنا الله واياكم من الضلالة والغواية وارشدنا الى ما فيه صلاحنا في البداية والنهاية وصلى الله على محمد واله معدن الرسالة ومنبع الهداية

تمت الرسالة الشريفة في يوم الاربعاء شهر رمضان المبارك في مشهد مقدس الرضوية على ساكنها التحية والثناء عليه وعلى اباءه عليهم السلام

النفس توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف احوالها فاذا سكنت تحت الاوامر والنواهي وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فاذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاها قال الله تعالى ولا اقسم بالنفس اللوامة وان تركت الاعتراض واذعنت واطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت الامارة بالسوء قال الله تعالى اخبارا عن يوسف وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي منه رحمه الله

قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن سينا تجاوز الله عنه ورضي عنه

هبطت اليك من المحل الارفع   ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف   وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليك وربما   كرهت فراقك وهي ذات تفجع

انفت وما سكنت فلما واصلت   الفت مجاورة الخراب البلقع

واظنها نسيت عهودا بالحمى   ومنازلا بفراقها لم تقنع

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها   عن ميم مركزها بذات الاجرع

علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت   بين المعالم والطلول الخضع

تبكي اذا ذكرت عهودا بالحمى   بمدامع تهمي ولم تتقطع

وتظل ساجعة على الدمن التي   درست بتكرار الرياح الاربع

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها   قفص عن الاوج الفسيح المربع

حتى اذا قرب المسير الى الحمى   ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع

وغدت مفارقة لكل مخلف   عنها حليف الترب غير مشيع

هجعت وقد كشف الغطاء فابصرت   ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق   والعلم يرفع كل من لم يرفع

ان كان ارسلها الاله لحكمة   طويت عن الفطن اللبيب الاروع

فهبوطها ان كان ضربة لازب   لتكون سامعة لما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية   في العالمين وخرقها لم يرقع

فهي التي قطع الزمان طريقها   حتى اذا غربت بغير المطلع

فكانها برق تالق بالحمى   ثم انطوى فكانه لم يلمع

انعم

انعم برد جواب ما انا فاحص   عنه فنار العلم ذات تشعشع

المنهج المستقيم على طريقة الحكيم تصنيف كمال الدين ميثم البحراني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لمناهج السداد وساقنا الى مدارج الرشاد وسلك بنا سبيل محجة البيضاء والهناء وجهة جنته الغراء فنال الرضوان الارياض تدبر والزول بالنظر الينا بعين الرضوان والافاضة علينا بتمام الجود والاحسان انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق والصلوة على سيد المرسلين وامام المتقين وخاتم النبيين وسراج العالمين ولسان الحق المبين محمد المصطفى صلى الله عليه وعترته الطاهرين اجمعين وبعد فاني لما تصفحت القصيدة المتوحدة في نظمها المنفردة في فهمها المنسوبة الى الشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبد الله ابن سينا رحمه الله وهي التي اولها هبطت اليك من المكان الارفع وجدتها مغلقة الابواب مسدولة الحجاب مشتملة على عبارات شريفة منطوية على تلويحات رائقة ملتفة على غريبة بعيدة المرمى منطبقة على كنوز عجيبة شديدة المغزى فلما انتهيت الى غاية مقاصدها ووقفت على نهاية مراصدها رايت ان اشير الى كشف تلك الاسرار ورفع تلك الاستار وابراز تلك الكنوز واظهار تلك الرموز وقصدت بذلك تكميل من ساقه التوفيق اليها وتتميم من خطر التيسير عليها والله المستعان وعليه التكلان وقبل الشروع في بيان ما ذكره الناظم من الاشارات والرموز وابراز ما تحتها من الدقائق والكنوز لا بد من تقديم مقدمة عامة تكون من هذا

البحث الخامس مكان الكلام في التجرد تنبيها للغافلين وفرقا بين العلماء الراسخين
وبين المطايرين القانعين من الخواص في العلوم ببضاعة مزجاة من الظنون
الذين جعلوا السنتهم شبكا لعقد الخلق عليهم بالطعن على حماة الدين
وولاة المسلمين وحرا بالدراية ودعاء المخلصين المحققين لم يحصل لهم
من حظ العارفين الا السماة والالقاب في لاخذ لباس السالكين غير
محض القشر الخالي عن اللباب وكم من مسمى ليس مثل سميه وان كان
يدعى باسمه فيجيب ثم اقول اعلم ان الباحث عن الشيء اما ان يجيء على
ساق البرهان من غير ملاحظة مذهب او لا فان كان على الوجه الاول فعليه ان يحط
رحله حيث حط البرهان ويحكم بما تقضي عليه محض البيان وسواء كان ذلك
المحط محط الاصحاب اولم يكن اذ هو المنبئ عن الماخوذ على عبارة بقوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم الى قوله ان اقيموا الدين
ولا تتفرقوا فيه وانما يسوغ للانسان اتباع الغير على شريطة كون
البرهان في يد ذلك المتبوع واما لا فكلا ولهذا قال على عم اعرف
الحق تعرف اهله وقال لا يعرف الحق بالرجال وانما تعرف الرجال
بالحق ولهذا ايضا حكى عن المعلم الاول انه قال سقراط حبيبنا والحق
حبيبنا واذا اختلفا فالحق احب الينا وهذا القسم هو الذي يجب على الانسان
ان يختص بضاعته لنفسه وان يفيضه على مستحقه واهله وان يضن به
على غير اهله ومحله فقد قيل في الحكمة الحقة فمن منح الجهال علما اضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم وهذا في الحق هو المذهب الذي يجب على
الانسان اذ الممكن اطلاع الغير عليه اذ هو محض العقيدة الحقة المنطوي عليها

منح ل



الضمير التي قيل فيها الا من اتى الله بقلب سليم ولذا كان باحثا على الوجه الثاني
فعليه ان يجري على سنن صاحب ذلك المذهب ومناهجه ويلزم ما فهم طرائقه
ومدارجه وان كان ما عنده ما هو غير متحقق ولا مما يدين به متفقا اذا
تقرر هذا فالباحث على هذا الوجه اما ان يكون في مقابلة خصم او لم يكن
فان كان فعليه ان ينصر صاحب ذلك المذهب بكل ما امكن ان يفلج به
حجة الخصم وينزل في ذلك المقام منزلة الوكيل عن الغير في الخصام وان
كان عن المقابل فمنع منه محض مذهب ذلك الغير بتحرير مقاصده
والابانة عن مصادره وموارده فعلى هذا لا يجب على الباحث على هذين
الوجهين مذهب ولا يعزى اليه مقالة ولا يضاف اليه اعتقاد ولا يحمل
عليه فساد اذ هو على سنن الجادة المستقيمة والمناهج القويمة في اعطاء
كل ذي حق حقه ووضع كل ذي عزم مستحقه فالملائم له عليهم والزام له
مذموم لكن هذه المطالب الثلاثة اجل وانفس من ان تنال بالمنى او تدرك
بالهوينا بل بعد اللتيا والتي والله الهادي للرشاد وهو حسبي ونعم الوكيل
واذا تقرر هذا فنقول قوله هبطت اليك من المحل الارفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع الهبوط معروف وهو الحركة من علو الى
السفل مع شعور بها وبالشعور يباين السقوط وان اشتركا في مطلق
الحركة على ذلك الوجه اذ يقال في الحجر النازل سقط وفي من تعيش من اوج
الجبل الى حضيضه سقط ولا يقال للحجر انه سقط بالوحي من السماء بل يقال
هبط ولا للنازل من اعلى الجبل باختياره سقط بل هبط ولذلك قال
نزل به الروح الامين وفي التحقيق كان هذا ذوق عرفي خصصه الوضع

خالبا

اللغوي حتى لو استعمل الهبوط في موضع السقوط او بالعكس كان مجازاً بالنظر الى
الجهتين العرفية واللغوية وليس الغرض في هذا الموضع مقصوراً بالقصد الاول والله اعلم
واما الورقاء فعبارة عن النفس الناطقة وكيف لا والرسم المفصح عن حقيقة
النفس على مذهب صاحب هذا النظم اذ التصديق مسبوق بالتصور فنقول النفس جوهر مجرد
عن المولد كمال لجسم حيواني متعلق بالابدان تعلق التدبير من حيث انها مدركة للكليات
فقولنا جوهر احتراز عن بعض المقولات التسع الداخلة تحت لفظ العرض على ما هو مذكور
في الكتب الحكمية وكونه مجرداً احتراز عن الصورة والجسم فانهما متعلقان بالمادة وقولنا
كمال لجسم حيواني اذ اردنا به ان النفس الناطقة انما هي احد جزئي الانسان الذي هو مجموع النفس
والبدن وهي الجزء الكمالي اذ به يتقوم الحيوان في الخارج لو عانا بنيا وهي فصل الحيوان
الذي يدخل في النوع الانساني على الحقيقة وقولنا حيواني احتراز عن الجماد والنبات
الذي لا يصلح للتسخير والتصريف تحت الارادة وقولنا متعلق بالابدان تعلق التدبير
احتراز عن العقل المجرد كالعقول الروحانية المقدسة وقولنا من حيث انها تعقل الكليات
احتراز عن سائر الحيوانات الاخر فانها من حيث انها لا تعقل الا الجزئيات فهذه الامور
بجملتها اذا قيد بعضها الى البعض بلفظ الذي صارت في حكم خاصة واحدة للنفس الناطقة
فاذا تاملت هذه الرابطة بعد التقييد وجدتها جامعة مانعة مطردة منعكسة والله الهادي
اذا ثبت هذا فنقول قوله من المكان الرفيع النحو الذي انزلت منه النفس للهبوط ليس المراد
منه المكان الطرفي ولا الجهة الطرفية بل المراد منه المكان العلوي والشرف كما يقال فلان
من الملك بمكان كذا والمراد منه المنزلة العالية والدرجة الرفيعة اللائقة بكمال الشرف
وتمام الفضل كما في قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده اذ الفوقية في حقه
تعالى ليست فوقية الجهة والمكان الطرفيين بل فوقية الشرف والتقديس وليس هذا من المباحث

الذاتية في هذه المواضع من باب المضاف فيستدعي مضافاً اليه كانه يشير كانيه بينهما اعني في تلك الصفة
من زيادة على ذلك الشريك كما تقول زيد اطول من عمرو فانه يستدعي ان يكون عمرو طويلاً
ليكون زيد شريكاً له في ذلك الوصف وزائداً عليه وليست همزة سلب في هذا الموضع
كما في لغوي قوله ورقاء ذات تعزز وتمنع ابرزها موصوفة مبالغة في شرفها
وعلوها اذ القاعدة اذا قال جاءني الاعز الاجل كان ابلغ في وقعه في النفوس من قوله جاءني فلان
الاعز الاجل فان الموصوف اذا لم يبرز الا باوصافه تشوقت النفوس الى عظمته وشرفه ولهذا
قال ان المتقين في مقام امين وما يلقاها الا الذين صبروا فما ابرزهم باوصافهم تعظيما
لشأنهم وتنبيها على علو مكانهم وشبهها من بين الاشياء بالطير ومن بين اصناف الطير
بالورقاء واعلى ما يشبه اذ الاشياء في هذا العالم مما يتحرك بالارادة اتم واحمد في الهبوط
والصعود من ذوات الجناح اتم واجمل في الاستعداد لذلك من صنف الحمام ولعله انما شبهها
بهذا الصنف من الطير لكثرة استئناسه واستغنائه للادميين بخلاف غيره من الطير
وكثيرا ما شبه العرب في اشعارها وامثالها بهذا الصنف من الطير فلذلك خصصها به من
بين سائر اصناف هذا النوع ثم وصفها بالتعزز والتمنع وحق لها ذلك اذ من كان
مركزه الافق العلوي وابناء جنسه الملاء القدسي وماهيته مجردة عن مخالطة المواد
وملازمة الكون والفساد فجدير بان تتعزز وتتمنع بوصلها عن وصال الاخلاط الجسمانية
ومقارنة الصفات المتنافرة وملابسة المتخالفات المتقابلات ولهذا قيل

وما كل برق لامع يستفزني ... ولا كل من في الارض ارضاه منعما

وقيل ايضا ... وما المرء الا حيث يجعل نفسه ... واني لها بين السماكين

جاعلا قوله محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت

ولم تتبرقع اقول النفس الناطقة لما كانت في مبدئها مبراة عن مخالطة المولد

منزهة الحقيقة عن الكمية والمقدار لاجرم تعالت عن ادراك الابصار وتقدست عن احاطة
الافكار اذ امتناع الادراك البصري على الشيء اما لعدم تكيفه بان ذلك الشيء الموجب في نفسه
غير قابل للابصار او في بل لكن المانع من الادراك حاصل والمانع عن الادراك مذكورة في
غير هذا الموضع والقسم الاول هو ما كان مجردا في ماهيته عن المواد كالاول تعالى والعقول المجردة
والنفوس الناطقة فلذلك استحال الادراك عليها لماهيتها ولو كان كذلك لاحتياج في عدم
الادراك الى المانع وفي حصول الادراك الى ارتفاع ذلك المانع ولهذا قال وهي
التي سفرت ولم تتبرقع فتعالت عن الاحساس بالحواس مع كونها جلية ظاهرة لكل
عاقل من الناس قوله وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي
ذات تفجع اقول يريد انها لما كانت على ما ذكرناه في حقها من الشرف العالية والصفات
المتعالية صارت متوحشة من مواصلتها غير الجنس وملابستها غير الطبع من الادناس لكنه
لما الزمها القضاء الالهي والحكم القدر السببي في هذا العالم السيال وقرنها مع الوهم
والخيال الذين هما منبع الباطل والضلال لم يكن لها بد من الانقياد والتسليم والمواصلة
لهذا الهيكل السقيم لاجرم كان ذلك الانقياد على هذا الوجه لا رضا لطبع كراهية
ونفور طبع ولكن لم يكن ذلك بحكم في حقها بديعا حيث سمعت خطابه تعالى ان
الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فانقادت لما
سمعت وتمثلت بهذه الابيات وسكنت اقول لنفسي وهي في غشي كربة
الا لي فقد بان الحبيب او اكثري اذ لم يكن للامر عندك حيلة ولم
تجد منه سوى الصبر فاصبري قوله وربما كرهت فراقك وهي ذات
تفجع اقول انها بعد الاتصال بهذا العالم واستعمالها التهادم وكونها في المقاصد
والمآرب والمآكل والمشارب وترأسها على الحواس وبعثها للجنود والحراس حصل لها

عشق وهوى للجسمانيات وانصباب شديد الى السفلانيات لطفرها بتلك اللذة الملكية والرياسة
الانسية اوصادف منها محلا خلوا او قلبا منكرا فتمكنت منها تمكن غلب البارى من فريسته حتى كان
ما كان من ابراك وسلاك وقصته كما قيل فصادف قلبا فارغا فتمكنا فاذا عرض لذلك
المركوب الالة التي بها تتمكن من نيل المقاصد وتحصيل الفوائد عارض من الاوصاف
او منع مانع من التصرف في الاكتساب كرهت التعطل من تلك الاشغال فضلا عن
مفارقته ذلك الاتصال على كل حال واحبت البقاء على ما هي عليه من تلك الاحوال
بعد دخولها كارهة لذلك الوصال ونافرة عن الاتصال بتلك المحل الخسيس فان المؤلف
بين المتنافرات والجامع بين المختلفات ولهذه الاشارة اشار بقوله لنبيه صلى الله عليه
وآله لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه
عزيز حكيم انفت وما سكنت فلما واصلت كرهت مفارقة الخراب
البلقع هو قريب مما مر في البيت السابق لكنه اشار الى بعض اسراره فاقول اراد
انها اذ انفت الى تقديسها وعلو منزلتها وحصولها على تلك الصفات وارادت
الصعت ان تنحط هابطة الى الحضيض السفلي بعد التحلي بالاوج العلوي فتجد نفسها
متزلزلة لا يمكنها القرار على خلاف الطبع ولا الاستقرار على غير الوضع ولهذا
قال انفت وما سكنت لكنها لما جربت نفسها على الهبوط ومجاورة الاولم
والجهالات والصمت التفسير والتعريف لتلك اللذات زينت لها حب الشهوات
فتناولت من تلك اللذات مع اختلاف انواعها وتباينها في طعومها
وحسن ابداعها فالفت تلك العاجل واخلدت زمامها الى الادنس لذلك الغرض
الباطل وتسلت به دوام ذلك العيش الزايل ونسيت المركز الاول ومحل المقدس
الافضل وذلك المجلس الدائم والعيش الملائم ومعاشرة اخوان الحق وارباب الصدق

ولهذا قيل عن المرء لا تسئل وسل عن قرينه فان القرين بالمقارن مقتدي وهي المراد
من قوله الفت مجاورة الخراب البلقع وكنى عن الدنيا بالخراب البلقع كما في قوله
وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور وما الحيوة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار
الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون قوله وأظنها نسيت عهودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع اخذ يتعجب من شدة اتصالها وركونها الى
غير جنسها وانصبابها بالكلية الى غير الملائم المباين في زعمها لطبعها مجاراة
لذلك محلا ولا منازلا غير نسيانها وذهولها لتلك العهود والمنازل التي ابرزت
منها للهبوط وقدرات فيها اخلاق ابناء الجنس ثم هدت منازل ارباب
حظيرة القدس وما اخذ عليها من الميثاق بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم وذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقوله الم
اعهد اليكم يا بني ادم الا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدوني
هذا صراط مستقيم اذ ذلك هو الغرض الداخل للحق سبحانه وتعالى في ابراز النفس
والزامها الحكم بالهبوط الى هذا العالم وان ذلك الكمال المطلوب النفس لا يحصل
الا بملازمتها الالات وهواه منها التفكر في ملكوت السموات لتعود الى جوار
العلي ومقام السيد منها لسلام الملاء الاعلى كما قال والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وهذا هو المراد من العهود بقوله
وأظنها نسيت عهودا بالحمى حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها
عن ميم مركزها بذات الاجرع في هذا رمز واراد بالهاء في قوله بهاء
هبوطها الهيولى وكنى عن تمام الكلمة بجزءها كما كنى سبحانه وتعالى عن كاف وهاد
وواحد وعظيم وصادق بقوله كهيعص وكما كنى عن الرحمن بقوله الر في موضع

وبقوله حم في موضع اخر وبقوله ن في موضع ثالث على ما ذكره افضل المفسرين ابن عباس
رضي الله عنه وهذا من شان المعجز الموجز المفصح عن الكثير من الالفاظ بقليلها
وعن الكثير من المعاني المتعددة ببعضها المشتمل على كلها المنطوي تحت مفهومها
واراد بالميم في قوله عن ميم مركزها المبدء الاول المفيض للوجود عليها وهي
العلة القريبة لوجودها وتعينها وكنى عن كل الكلمة ببعضها كما سبق وذلك
لخصوص صيغة الهاء باسم الهيولى وخصوص صيغة الميم بالمبدء ان هما اوائل الكلمتين
واول الكلمة من الحروف ادخل في ذات اللفظ من سائر حروفها اذ الحشو
يسقط كثيرا وكذا الاطراف واما الحروف الاول فسقوطها اقل وهذا
في لسان التوحيد ولابد من بيان هذه الجملة التي اشرنا اليها بيانا على
جهة التصور دون البرهان فنقول وبالله التوفيق تقرر على مذهب الناظم
ان العلل المؤثرة بالذات هي عشر الاولى هي الاول الواجب الوجود سبحانه
وتعالى والعقل الاول الصادر عنه بالتوحد والعقل الثاني الصادر عن العقل
الاول بالتثني اي صدر عنه عقل وفلك معا وهكذا عن كل عقل عقل وفلك
حتى انتهت العقول الى عشرة والافلاك الى تسعة فالعقل العاشر الاخير
هو المسمى بالعقل الفعال وهو العقل المؤثر في العالم العنصري صورا وفي النفوس
البشرية الحادثة وجود الحب الاستعدادات المنسوبة الى الحركات الفلكية
المقربة والمبعدة طولا وعرضا وشمالا وجنوبا واستقامة ورجوعا وكذا
عند تمام ذلك الاستعداد افاضة النفوس البشرية عن العلة المسماة بالعقل
الفعال واذا تصورت هذا فنقول ان صدور النفس البشرية عن العلة المسماة
بالعقل الفعال متوقف على حدوث الابدان فاذا تم البدن في استعداده

افيضت عليه نفس واحدة شخصية بحسب شخصيته تتعلق بتلك البدن فتعلق التدبير
لا تعلق الحلول بخلاف الصورة المادية المعاشرة والخاصية فانها تصدر عن
تلك العلة بحسب استعداد المادة استعدادية لتكون تلك الصورة موجودة
وشريكة للموجد لتلك المادة ومع ان تكون تلك الصورة بعد تحقق مبدأ وجود
تلك المادة تكون قائمة بتلك المادة حالة فيها اما على وجه يتبدل كالصورة
الجوهرية العامة واما على وجه لا يتبدل كالصورة الخاصية الكائنة الفاسدة
على ما ذكر صاحب هذا النظم في سائر كتبه الحكمية واعلم ان هذه النفس الناطقة وان
كانت مجردة الجوهر عن الهيولى التي هي المادة كانت قائمة بنفسها فان البدن
البشري يجري منها مجرى المادة لما بينهما من المشابهة وذلك ان وجود علتها
المذكورة لما كان مشروطا بحدوث البدن عن تلك العلة استحال وجودها من
دون شرطها كما ان الصورة المادية لما كان وجودها المعين مشروطا بوجود المادة
استحال وجود تلك الصورة من دون تلك المادة فاطلق على البدن الذي هو شرط
لصدور النفس الناطقة عن علتها اسم المادة على سبيل المجاز لتلك الشبهة التي ذكرناها
وانما سمي المبدء الاول مركزا لان المركز عبارة عن المكان المطلق الكون فيه بالذات
اما بميل تفخ كما في النفوس الى كمالاتها التي هي مراكزها الطبيعية حتى اذا وصل
اليه انقطع شوقه لديه فانقطع تحركه اليه وحصلت عليه ومراكز النفوس هي الوصول
الى كمالاتها المعبر عنها بالعود الى ربها كما قال في مقعد صدق عند مليك مقتدر
وكما قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي
وادخلي جنتي اللهم ارزقنا حبا حائطا به الى جوارك وكمالا نصل به الى عز دارك
وجمالا نسوق اليك سلاما ملكتك وجلالا ندخل به في جملة خاصتك وطهارة

نمشي

نمشي بها على بساط كرامتك ورضوانا نتحلى به في محل الصديقين من اهل معرفتك
واخلاص عبادك فان ذلك كله بيدك وانت مسبب الاسباب ومفتح
الابواب ومسهل الصعاب تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب
اقرب من كل قريب واسمع من كل مجيب بيدك الخير انك على كل شيء قدير
بذات الاجرع وصفا لذلك المركز بطريق التجوز كما ان ذات الاجرع
عبارة عن المكان الملائم لاتصال الاحباب في التنزه مع المخرف والاصحاب
فان ذلك المركز يجري هذا المجرى والله اعلم والمقصود من هذا ان النفس حال
استعمالها للبدن اذا استحكمت لها العنايات العالية وساقها زمام التوفيق
الالهي الى التفكر في عالم السموات وما خلق الله من شيء ادى بها ذلك الى الاتصال
بالعالم العلوي الذي كان منه هبوطها ابصرت ما فيه من العجائب ونظرت بعين
الحق الى اصناف تلك الغرائب واطلعت على مراتب ابنا جنسها ومناصب
ارباب مركزها تنبهت عن سنة غفلتها العارضة عليها في هذا العالم الجسماني
السفلي وتذكرت ان ذلك العالم الروحاني هو مركزها الحقيقي الذي منه على
زعم منها اهبطت وبالحكم عليها انزلت فاشتاقت الى المقام في خلال
اخوانها والمنادمة لخلانها وذهلت عن المالوف العارضة من السفليات
وحنت بطبعها الى امثالها من الروحانيات والتزي عن مقارنات الجسمانيات
ورامت الخلاص من تلك العلائق وهمت بقطع ذلك العائق فعند ذلك
وجدت نفسها قد اقتضت الشبكة الملازم وانزلت القفص الغير
الملائم ثم فاض عليها ذلك الباب وهتف بها الهاتف بقوله لكل اجل كتاب
فترى الآن صارخة باكية بعد ما كانت ساكنة قد اقرح الحزن اجفانها وبيض السواد

ان نوحها ينادي باعلا صوتها واطربي الى نوحها شوقا الى وطنه الاصلي ومقاماته

اشتاقكم حتى اذا نهض الهوى فى نحوكم قصدت بى الايام والله

لو انى شرحت ودادكم فنى المداد وجفت الاقلام غيره

فلمن اشير الى سواكم قاصدا والقلب في عرصاتكم خلفته

اارد بعدكم صلى بقاصدتنا هيهات ضاع العمر فيما دمته

فينادي على لسان روح الايمان ليس لك منا الا هرشتي وما يلقيها الا

الصابرون والله الهادى قوله علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت

بين المعالم والطلول الخضع في هذا البيت رمز والمراد من الثقيل

الجسم الحيوانى الذى هو الهيكل الانسانى اذ من اوصافه انه ثقيل ان هو طويل

عريض عميق واما المعالم والطلول فظاهر وهى مواضع الحى واثارهم والخضع

التى تمايل الاثار بعضها مع بعض لبعد عهد ساكنيها وبعد العمارة لها وهو اشارة

الى هذا العالم العنصرى الذى هو بمعرض الزوال مع جهة التجزؤ والتوسع

الموجود في اللغة العربية بخلاف العالم العلوى المنزه عن الكون والفساد

تبكى اذا ذكرت عهودا بالحمى بمدامع تهمى ولم تنقطع تذكرنا

تلك العهود وذلك الحمى قوله بمدامع تهمى اى تنصب بسرعة وسهولة من غير

تكلف بل بمقتضى الطبع قوله ولم تنقطع يريد انها متوالية القطرات متتالية

العبرات حتى كانها في الحسن كالخيط الممدود وهذا الحب عرضي والله اعلم

وتظل ساجعة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الاربع

غنى عن التفسير اذ عاقها الشبك الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح

المربع المراد من الشبك الدنيا اذ الشبك حرفا دنيا ان يبدو فيه الحب ومراى

للطاير

للطاير فيجئ بطبعه اليه ويسقط بارادته عليه اذ به قوام حياته وحصول لذته فى نظر فانه

وان كان تحته فكر وخديعة اذ به يحصل الطاير في الشبك ولهذا قال زين للناس

حب الشهوات وقال الحجبون انما نعيمهم برخرف مالهم ويتباهى في ربع لهم في

الحرات بل لا يشعرون لكنها وان كانت شبيهة بالشبك فان الغرض

الذاتى للبارى سبحانه وتعالى من ملازمة الدنيا للانسان هو التاهل للكمال

الكلى اذ به يكون العمل الاذكى وان لم يكن مصاحبا لذلك الحبل اذا النفس قد انصفت

بذلك الكمال امكنها بعد المفارقة لهذا البدن ان تتصل بذلك العالم العلوى

من دون مصاحبة شئ من الابدان وان جاز تعلقها ببعض الابدان على بعض

الوجوه وهذا سر لا يمكن كشفه فى هذا الموضع فمن اراد فليطلبه من كتب صاحب

هذا الكلام يجده مباحثا على روس الاقوام وان حصول الاهلاك بسبب هذا الشبك

فليس بمقصود للبارى بالقصد الاول بل بالقصد الثانى اذ قال فى بعض الازل

من الاسرار سبقت رحمتى غضبى وقال فى الكتاب العزيز ورحمتى وسعت كل شئ

وقال وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين وقال وما ربك بظلام للعبيد ووصف

الشبك بالكثافة لتعذر التخلص واليأس من التخلص وهو ماخوذ من قوله عز وجل

يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض

فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فلا خلاص من هذا الشبك الا بحجة

خالقه واما القفص فالمراد منه الهيكل الجسمانى الذى هو مركب النفس الناطقة

وذكره الذى نادى اليه وتقصه في التصرفات عليه واعنى بهذا الانسان وهذا

التجزء اذ حقيقة القفص هو الذى يحتبس به ذلك الطاير ولا يمكنه مفارقته الا

من جهة واحدة مع كونه مشبكا ينظر الطاير الى الاشياء الخارجة من خلال التشبيك

المحسوسة

وكذلك كان هذا البدن مشبك بالحواس الظاهرة والباطنة والنفس تطالع الاشياء الخارجة
من خلال ذلك التشبيك الدائر بهذا الهيكل من تلك الحواس ولو امكنني استيفاء
ذلك التشبيه في هذا الموضع لاطنبنا فيه ولكنه يخرج بنا الى علم اخر فلذلك
اكتفينا بالتنبيه عليه والاوج هو المكان العالي من الفلك المحيط بالاضافة الى
الحضيض وهو المقابل له في جهة النزول وصفه بالفسيح مبالغة كالسميع البصير
بالاضافة الى السامع والمبصر واعلى بما وصف اذ من كان مركزه الافق الاعلى
واخوانه الملاء الاعلى وكان متنزها في ذاته عن المكان وفي منتهى عن تغيرات
الزمان فلا اوج اوسع من اوجه ولا فسيح اعظم من فسحه واعلم انا ادرجنا معاني
هذه الالفاظ وتعلق بعضها بالبعض ونظمها على نمط واحد وربطها بالتصور
الذهني والتصديق العقلي في تفسير قوله حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها
اعني ذلك البيت فقد تعلق الكلام بعضه بالبعض الا ان مراده بقوله ازعاجها
ان تلك الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح المرتفع فتامل ذلك تجده كما
ذكرنا منطويا في سلك وجد كما وصفناه والله ولي الهداية قوله حتى
اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع هذا
اشارة الى حالة الموت التي هي الغاية اللاحقة لوجود النفس في هذه الدار التي لا بد
منها لكل نفس قوله اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة كل نفس ذائقة
الموت ثم الينا ترجعون وهذه الحالة من كمالات النفس هي اخر كمال يلحقها
بالاضافة الى الكون في هذه الدار واول كمال يحصل لها بالاضافة الى تلك
الدار الاخرى واعلم ان حقيقة الموت على راي هذا الناظم هي بالجزم حفظ النفس
للالات البدنية عند عروض غلبة بعض الطبائع على بعض وعدم قبول تلك البدن

للتصرفات

لذلك

للتصرفات وامتناع الحركات والسكنات الحية وهذه الحالة تسمى حالة التعطيل
البدن وتشبه بالصانع اذا القى الته من يده ومضى الى منزله وهنالك تكون
المفارقة والخلاص من ذلك القفص والسلوك الى العالم القدسي والسعادة والحظ
الرحيل بذلك المركز المقدس العلوي فهذا هي حقيقة الموت على رايه وعلى هذا اصدق
قولهم انه كمال لاحق وسابق بالاضافة الى الحالتين اللتين ذكرناهما والله اعلم
واما الحمى فقد سبقت الاشارة اليه ودنو الرحيل هي ما ادمانا اليه من مشارفة
النفس لتلك الحالة التي هي المفارقة المسماة بالموت والاطلاق المسير والرحيل
على تلك الحالة استعارة من الحالة المحسوسة الى الحالة المعقولة ولو قيل ان السفر
والسير والرحلة هي تلك الحالة المعقولة حقيقة لكان حقا وصدقا وانما اطلق
بها على غيرها الحالة المتعارفة عند العامة والخاصة واما الفضاء الاوسع فهو
ما اشرنا اليه من ذلك الاوج وهو مجاز ايضا اذ لا شيء اوسع من ذلك الاوج
العالي بالنسبة الى هذا العالم فانطلقه على من تحويه الجهات والاقطار ولا تدركه
الحواس والابصار كما قال تعالى وسع كرسيه السموات والارض وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض كل ذلك تجوز واستعارة
لقرب التصور بذلك في حق القوى البشرية الضعيفة والا فلا نسبة عند محض
العقل لهذه الاشياء المحسوسة وانما يجري هذه الاشياء مثالا لاستفرونه ولا
يعقلها الا العالمون قوله وغدت مفارقة لكل مخالف عنها
حليف الترب غير مشيع قوله هذا اشارة الى حصول الموت بالفعل
والمخلف اشارة الى ذلك البدن المعطل المطروح بعد المفارقة واضافة
الكل اليه لما فيه من معنى الجمعية اذ هو مشتمل على جميع الاجزاء والقوى والاعضاء

لرتبته

ذو صفة بكونه خليفة الرب اشارة منه الى كون هذا البدن ملازما لحضرته غير مفارق
وذلك على مقتضى طريقه كما اشرنا اليه انفا قوله غير مشيع اشارة منه الى تصور حال
هذا البدن في الشرف والفضل بعد مفارقة النفس له وطرحها اياه معطلا عن قبول
التدبير والتصريف ولهذا حث الشرع على سرعة تجهيزه والمبادرة على
مواراته واخفائه عن اعين الناظرين ولهذا قيل كرامة الميت عند الله هي
المبادرة الى مواراته في لحده وانما خص بدن الانسان بهذه الكرامة والعناية
من واضع الشريعة صلعم لكونه آلة لتلك النفس الزكية في تحصيل الكمالات التي نيلت
اذ بواسطته واستعماله وصلت تلك النفس الى تمام المقصود وبلغت الى
المقام المحمود فلاجل ذلك الاختصاص والمطاوعة بعين الرضا والاخلاص
كان له حظ ونصيب من العبادة الذاتية فلاجرم وجبت كرامته على ابناء جنسه
على ذلك الوجه ولذلك استحبت زيارته واهداء الصلوة والسلام عليه فيتميز البدن
عن سائر الابدان الحيوانية والله الهادي لطرق الرشاد هجعت وقد كشف الغطاء
فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع اول الهجوع هو النوم وقد يسمى الموت
نوما والنوم موتا ولابد من بيان تصور حقيقة النوم على الجملة على راي صاحب هذا
النظم فاقول النوم ترك النفس استعمال الحواس الظاهرة البدنية والقوى الة
لذلك البدن في ذلك المضجع والتفاتها عما يخصها من التصرفات بحسب القوى
الوهمية والفكرية فقد اشترك الموت والنوم في مطلق استعمال تلك الآلة
للنفس لكن الموت ترك كلي مع عدم قبول الاستعمال لتلك الآلة بالكلية
والنوم عبارة عن ترك الاستعمال على بعض الوجوه في بعض الاحوال مع كون
البدن قابلا لذلك الاستعمال فقد تميز النوم عن الموت بكونه تركا على بعض الوجوه

بذلك الاسم

تركه

مع القبول

مع القبول وتميز الموت عن النوم بكونه تركا على الاطلاق وعدم القبول فلهذا يسمى النوم
موتا والموت نوما لاشتراكهما في مطلق الترك لاستعمال تلك الآلة والدليل على هذه
القسمة قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار فاطلق اسم الوفاة
على النوم والموت يسمى وفاة لقوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة
وقال على جهة التشريك بينهما الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
وهذا ظاهر منكشف وانما كانا كذلك لانهما شخصان تحت نوع واحد فاختلفا
بالعدد فقط لا بالذاتيات وذلك النوع هو الوفاة فلذلك جاز اطلاق لفظ
احدهما على الاخر حقيقة والله الموفق فاذا سمينا النوم موتا خصصناه بالنوم
الاكبر والغطاء اشارة الى البدن وما فيه من الالام حال كون النفس متعلقة
به وكشفه هو القاؤها اياه في هذا العالم ومفارقتها له الى ذلك العالم وانما سمي
غطاء لان النفس اذا كانت في البدن فهي منغمسة في عوارضه وعلائقه المادية
وملاحظتها اياه من الجهة السفلية لسعيها في مصالح هذا الهيكل وصلاحه وعلاقتها
اياه لتمام التصريف والاستعمال غير خالصة بالكلية الى الالتفات والملاحظة
لذلك العالم العلوي فاذا فارقت البدن فقد تخلصت من تلك العلائق
والقت عنها سياسة ذلك العائق فانحسر عن بصرها الغشاء وانكشف عن بصيرتها
ذلك الغطاء فابصرت بالعين الحق وادركت بالبصيرة المحققة فلاح لها اسرار
الحق على الصفاء وكشف عنها استار الغيب على الوفاء وتحققت ان حالتها
الى بقاء حالة الغفلة والرقاد وان هذه الحالة حالة اليقظة وقيام المعاد
فادركت الاشياء لا تختلف ولا تتبدل ولا تزول ولا تتغير اذ هي محض
الحق وخلاصة الصدق والى هذه الاشارة بقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك

اليوم مزيد وبقوله عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبقوله ترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر لا تضامون في رؤيته اي لا يحصل لكم في معرفتكم له من غير شك ولا ريبة كما لا تشكون
ولا ترتابون اذا رأيتم القمر ليلة البدر وهذا يدل على ان معارف اهل الآخرة
كلها حاضرة ومرتبة حاصلة بالفعل من غير تعب ونصب بخلاف كون الانسان ملابسا
لهذا البدن في هذا العالم فان معارفه بمعرض الغلط والتزلزل وحجبه مشوبة
بالاغاليط حتى كانه ينظر الى تلك المعارف من وراء حجاب وقد يتبدل عليه
الاشياء من حق للباطل ومن صحيح الى فاسد وعلى العكس من ذلك وذلك
للانغمار في عوارض هذا البدن وعلائقه وهو المراد من قوله فابصرت ما ليس
يدرك بالعيون النجل شبه العين الباصرة مع مجاورة هذا البدن بالعين الهاجعة
النائمة اذ اكثر احوال النائم بعد اليقظة من توهم باطلة لا حقيقة لها بل هي مجرد
اضغاث احلام بالنسبة الى اليقظة الحقيقية كذلك حال الانسان في الادراك قبل
المفارقة كالحالة النومية بالنسبة الى ما بعد المفارقة ولهذا قال تعالى وقدمنا
الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اللهم الهمنا طرق الهداية ووفقنا على مناهج
الدراية ولا تجعل سعينا ضلالا ولا اعمالنا لنيله باطلا يا حي انك صاحب
الفيض والعناية وولي التوفيق والكفاية ومعطي الخير والهداية يا ارحم الراحمين
قوله وغدت تغرد فوق دوح شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع
اقول هذا اشارة الى حصول الكمال للنفس بعد المفارقة لهذا البدن وانها فرحت
بالمقاصد الكلية وحصلت على اتم الكمالات العلوية بحسب مقتضى طبعها ومرتبتها
وانفردت بمجالسة الاحباب ومؤانسة الاصحاب وانفقت في رياض تلك الازهار

كارعة

كارعة في زلال تلك الانهار مغردة في شواهق تلك الاغصان باصناف
الالحان وهذا اشارة منه لاثمار الطاعات والتخلق بالاخلاق الصالحة
ولهذا روي عن علي عليه السلام حين ضربه اللعين فزت ورب الكعبة والدوح اي الشجر
ووصفه بكونه شاهقا لغرض علوه وارتفاعه وهذا مجاز واستعارة
لعلو منازلها وارتفاع درجاتها ومسالكها مستصحبا لما سبق من التشبيه
لها بصنف الحمام اذ من صفاته التغريد والنطق فوق اعالي الاشجار
ولما حصلت النفس على تلك المنازل العالية ووصلت الى المراتب
المقامات السامية اجرى التشبيه عليها بذلك توسعا واستعارة ذات
طراوة وجمال قوله تعالى والعلم يرفع كل من لم يرفع اقول هذا ايماء الى ان تلك
المنازل والمناصب والشرفات والمواهب انما حصل لها بالسعي في تحصيل
العلوم الحقيقية والتخلق بالاخلاق المرضية وهذه المنازل هي الثمرة والعلم
هي الشجرة ولعمري ان من كانت هذه شجرته فتلك ثمرته واليه الاشارة بقوله
تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها
كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون وفيه
ايماء ايضا الى ان الاولياء المخلصين واهل طاعته العارفين الزاهدين
وان كانوا في هذا الوجود خاملين وفي اعين اربابه محتقرين وعن ابواب
ملوكه مطرودين غير معظمين ولا مبجلين فانهم في ذلك الوجود خواص رب
العالمين على الارائك متكئين وفي المجالس محترمون وبتسليم المقربين
مكرمون مخاطبون بقوله يا عبادي لا خوف عليكم اليوم ولا انتم تحزنون
كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون فانظر الى التفاوت بين المقامين وتباين

الدرجتين واى نسبة لهذا المتاع القليل الى جوار المليك المقتدر الجليل سبحانه وتعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا اللهم ارزقنا التنور بانوارك والتحلي باخلاقك
واحشرنا في زمرة اوليائك واكرمنا بتعظيم اصفيائك وتسليم خلفائك
ولا تحرمنا لذة النظر الى وجهك وحلاوة معرفتك وادخلنا برحمتك في
عبادك الصالحين انك الجواد الكريم وصاحب الفيض العميم يا ارحم الراحمين
قوله ان كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب
الاورع اقول في هذا اشارة الى ان الباري سبحانه انما ضرب الهبوط
على النفس من العالم المقدس والزمها الارسال الى هذا العالم لتكتسب الكمال
الذي فاتها وتشبه بارباب العالم الروحاني وتتزين بحيازة الفضائل والاخلاق
والتحرز من النقص وشر الوثاق وهي وان كانت بسيطة الجوهر في ذاتها
جليلة في صفاتها الا انها في اول الفطرة جاهلة بل يزيد جهالتها جهلا راسخا
وعن العلم بمصالحها ومضارها غافلة اذ لوحها في تلك الحالة كدر وسطح مرآتها
مظلم لكنه مع ذلك قابل للتنور والصفاء سريع الكشف والانجلاء ومن
القضاء الالهي انها لا تظفر بذلك الكمال ولا تحصل على صفات الجلال
الا ان تتعلق بالابدان وتستعمل تلك الالات على حسب مدتها من الزمان
فتتصرف بتلك الالات في اقتناص الجزئيات المحسوسات اولا وتخزنها
في الخزائن البدنية ثانيا ثم تعود اليها فتعتصر صفوتها ولبابها بالقوة
الفكرية ثالثا فتحصل على العلم بالكليات القانونية المنطبقة على ما تحتها
من الجزئيات واحدا واحدا وهكذا دائما حتى يفضي بها ذلك الاشتغال
الى الاحاطة بكل ما في الحضرة القدسية وما اشتملت عليه الكرة المحيطة الفلكية

بحسب ما في قواها من الامكان وما قدر لها الرحمن من مدة الزمان ثم تعود الى
عالمها على غاية الجلاء والصفاء فتنزل منازل الابرار وتنال الجوار
الواحد القهار عند مليك مقتدر فسبحان من لا يعلم كنه حقيقة ذاته ولا
غاية صفاته ولا عدد مخلوقاته الا هو سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا
واعلم ان تحت هذا الكلام اسرار واغوار وفي قبيل في الحكمة خبايا
وانا اشير الى بعض ذلك على جهة التلويح لمكان التصور دون التصريح
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب فاقول قد ثبت بما سبق على وجه
التسليم ان ههنا جوهرا يسمى النفس الناطقة على ما اشرنا اليه وثبت بالبرهان
في غير هذا الموضع من الحكمة ان في فلك العالم العلوي عقولا عشرة من جملتها
العقل الاخير في الترتيب العقلي يسمى العقل الفعال منتقش بما في العالم
من العلوم وما كان وما سيكون منه وتلك العلوم حاصلة له بالفعل اذا ثبت
التصور فنحن نسمي ذلك العقل الفعال بالعلة الفاعلة ولنمثل ذلك
بالمحسوس ليكون اقرب الى التصور فنجعل تلك العلة الفاعلة المنتقشة
بجميع الصور كالمرآة العالية والنفس الناطقة كالمرآة السفلانية لكنها
خالية عن جميع الصور بل ولا صورة ما مع كونها قابلة لحصول الصور
على ما اشرنا اليه اذا ثبت هذا التصور فنقول اعلم ان مراتب القبول
في ذلك القابل متفاوتة ونحن نذكرها على حسب مراتبها وتخصصها
باسمائها والقابها فنقول اذا تعلقت النفس بالبدن وحصلت في هذا
العالم فهي في تلك الحالة خالية عن الصور الكلية كما اشرنا اليه فنسميها عقلا
هيولانيا اي قابلا لحصول صورة ما كلية فاذا استعملت تلك الالة

التي ذكرناها في الجزئيات المحسوسة الشخصية فانها بل لان يفاض عليها من تلك العلة الفاعلية
المسماة بالمرآة العلوية صور الاوليات الكلية التي بها يصير الانسان عاقلا
فاذا افيضت عليها تلك الاوليات فح تسميها عقلا بالملكة اي لها ملكة الانتقال
بواسطة تلك الاوليات الى النظريات ثم نقول هذا العقل ان كان متوقد المصباح
سريع التحصيل للنظريات تنساق اليه الحدود الوسطى بالطبع زيد في تسميته بانه
عقل قدسي ثم نقول اذا حصلت لذلك الجوهر مع تلك الاوليات النظريات
لا على انها حاصلة بالفعل بل على معنى انه متى شاء التفت اليها فحصلت له بالفعل
فح تسميه عقلا بالفعل وعند ذلك يتاهب لقبول الانتقاش الكلي بالفعل عن
تلك المرآة العالية المسماة بالعقل الفعال فاذا حصل له تلك العلوم الكلية
المنتقشة في تلك المرآة العالية بالفعل حتى يصير كانه مرآة الاحاطة بكل العلوم
نسميه عقلا مستفادا فهذه الاربع مراتب المرتبة الاولى العقل الهيولاني
الثانية العقل بالملكة الثالثة العقل بالفعل الرابعة العقل المستفاد واعلم ان
الاستقصاء في البحث عن ذلك وتصحيحه وفساده لا يليق بهذا المقام
وانما ذكرنا ذلك على ما شرطناه من الايجاز والتلويح لمكان التصوير دون التطويل
والتصريح اذا ثبت هذا التصوير فنقول قد عرفت بالتجربة الحسية ان انتقاش
المرائي بالصور انما يحصل من مقابلة تلك المرآة لتلك الصورة وان كان
يختلف ذلك الانتقاش بالصفاء والخفاء بحسب جواهر تلك المرائي
وما فيها من قوة الاستعداد وضعفه لكن على الجملة لا بد من المقابلة حتى تنتقش
المرآة بتلك الصورة اذا ثبت هذا فنقول قد فرضنا ذلك الجوهر العلوي
المسمى بالعلة الفاعلة مرآة علوية مع كونها منتقشة بجميع الصور على ما ادينا

اليه وفرضنا النفس الناطقة مرآة سفلانية خالية عن جميع الصور لكنها في ذلك
قابلة لان تنتقش بصورة ما واثبت ان الانتقاش لا بد فيه من المقابلة
بالمرآة لتلك الصورة واذا ثبت هذا فنقول يلزم من ضرورة هذا التصوير
وجوب الالتفات الى الجهة العلوية لتكون النفس الناطقة مقابلة بوجهها
لوجه ذلك الجوهر العلوي كما تنتقش فيها تلك الصورة اي صفته في ذلك
الجوهر العلوي لمقابلته فعند تلك المقابلة واستعداد النفس لذلك
القبول يحصل انتقاشها بتلك الصور على حسب ما فيها من الامكان
والاستعداد لقبول تلك الصور العلوية اذا ثبت هذا فنقول يلزم
ترك الالتفات للنفس الناطقة الى الجهة السفلانية اذ بذلك الالتفات
يحرم ذلك الانتقاش بتلك الصور والتنوير من تلك العلة لانها في
هذه الحالة اي حالة الالتفات بوجهها الى السفليات على عكس المقابلة
بل هي منقلبة الوجه عن جهة الحق الى جهة الباطل والى هذه الاشارة بقوله
واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان
الى قوله ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه
بعد هذا فمن ههنا وجب على الانبياء والاولياء والحكماء وتركوا اللذات
هذا الوجه الزائل واشتغلوا بتحصيل هذه اللذات الدائمة والمطالعة لهذه
الغايات الباقية وتطابقت دعوتهم واتفقت كلمتهم باظهار الرفض
والترك لمتاع الدنيا والدعوة الى الله سبحانه وتعالى والاقبال على اسباب الدار
الاخرى وبذلوا مهجهم دون الحق ولازموا على مقامات الصدق واوذوا
في سبيله وقاتلوا وقتلوا وصبروا على ما اوذوا وتوكلوا واستجابوا لاماتة الشهوات

وغضوا ابصارهم عن مواقع الشبهات واقتصروا من ماكلها ومشاربها على قوام
الحيوة دون مناكحها وملابسها على دفع اى حاجات ففازوا بعد الخلاص بتلك
المراتب الصافية وظفروا بتلك المناصب العالية لا يمسهم فيها نصب وما
هم منها بمخرجين واعلم ان كل امر ورد على لسان نبي او حكيم او ولي فانما
ورد حاثا على الالتفات والمقابلة لتلك الجهة العلوية او ما يقرب منها
واليه الاشارة بقوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض
وليكون من الموقنين الى قوله انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض
وكل نهى ورد على تلك الالسن فانما هو بالزجر عن الالتفات الى هذه الجهة
السفلية او ما يقرب منها واليه الاشارة بقوله لا تمدن عينيك الى ما متعنا
به الى قوله ورزق ربك خير وابقى ولقد صدق ص حيث قال فى هذا
السر ضرتان لا تصطلحان بل هما جهتان لا يلتقيان اذا قربت من احديهما
بعدت عن الاخرى اللهم ارزقنا العمل بما كشفت لنا من اسرار الآيات
وزدنا فيضا وعرفانا بكيفية السلوك الى نيل تلك الدرجات ووفقنا لدرك
الحق وثبت اقدامنا على مقامات الصدق باجابة دعوة المضطر وقاضى
حوائج السائلين بفضلك وجودك يا ارحم الراحمين ثم اقول ظهر من
هذا التقرير بيان مراده من قوله ان كان ارسلها الا لحكمة
طويت عن الفطن اللبيب الاورع الى قوله وتعود عالمة بكل
خفية فى العالمين والله الموفق وقوله وغرقها عالم يوضع الى قوله فهى التى
قطع الزمان طريقها حتى اذا غربت بغير المطلع اقول قد ثبت
بما قدمناه ماهية الغرض والمقصود من ارسال النفس وهبوطها الى هذا العالم

على الوجه الذى ذكرناه فمتى لم تتنبه لما هو المقصود منها والمراد بوجودها
من الالتفات الى تلك الجهة العلوية والملازمة على امتثال الاوامر
بفعل الطاعات واجتناب الزواجر بترك المقبحات بل انقلبت
بوجهها عن تلك الجهة واقبلت بكنهها الى هذه الجهة حتى استولى
عليها عشق اللذات الجسمانية وغفلت من اللذات الروحانية فهى
من اهل الكفر مردودة الى اسفل سافلين لا تتنبه فى الظلمات بعد المفارقة
لهذا البدن متململة بالحسرات متصاعدة الزفرات متتالية العبرات
تنادى باعلى صوتها بعد مفارقتها بدنها يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله
وان كنت لمن الساخرين او ان لى كرة فاكون من المحسنين يا مالك
ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون لقد جئناكم بالحق ولكن اكثركم
للحق كارهون فقد سدت الطريق على نفسها ولم تلتفت الى اصلاح
خرقها لسقوطها وركونها الى دار الغرور اذا اعلنت فى نداءها او
بكت فى رجاءها اشتد بها العذاب وتضاعف عليها العقاب
اجيبت بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون كذلك نجزى كل كفور فذوقوا
بما نسيتم لقاء يومكم هذا انا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون
كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى هذا معنى الاشارة
فى قوله حتى اذا غربت بغير المطلع يعنى بغير المكان الذى طلعت منه على
ما اشرنا اليه فيما سبق فكانها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكانه لم
يلمع اقول يريد ان النفس اذا حصلت فى هذا الحضيض السفلانى ووقعت على
هذا الشقاوة بعد مفارقة البدن وحرمت السعادة واللذة فى العالم

الروح هنا وكان وجودها في ذلك العالم حين وجدت وانبرت للهبوط ففي تلك
الحالة وان اضاءت وسطعت فلما اهبطت ولم تقدر على كمالها الى
ذلك العالم بعد مفارقة البدن بل لبثت في الظلمات وحصلت في
الدركات وكان نورها الاول وبارقها في ذلك العالم حالة الوجود من
وجد في الافق هيئة ثم انطوى ولم يبد فلسرعة زواله وانطفائه كان
لم يلمع ولم يحصل له وجود ولهذا قال تعالى سواء محياهم ومماتهم ساء
ما يحكمون اللهم انا نستجير بك النار وان نكون من الاشرار وفي زمرة الفجار
اللهم اجعلنا ممن دخل في عنايتك بالتوفيق فعاده ذلك الى مسالك
التحقيق وختمت ايامه بالسعادة وتلقيته باذن الرفادة وحللته في
جوارك واسدلت عليه سرادقات اسرارك انك مجيب الدعوات
وولي الباقيات الصالحات غفور رحيم قوله انعم برد جواب ما انا
فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع الفحص عن الشيء هو البحث
عنه على غاية الاستقصاء البالغ في سلوكه الى نهاية الاستيفاء ليصل
الى كنه حقيقته ويقف على ذروة غايته وفي اول نظم هذا البيت
اللاحق تلويح موذن بتحدي صاحبه مخاطبه برد جواب ما تضمنه مجموع هذا
النظم المتقدم من التلويحات والرموز والاشارات المنطوية
تحت هذه العبارات وفي قوله ونار العلم ذات تشعشع الى جعل العلم
مادة ملبوسة للصور النارية حتى وصفها بالتشعشع الذي هو الاشراق
المستلزم للحركة المستلزمة للاضطراب المستلزم للمنافذ والاشتعال
لشدة الذكاء الذهني وقوة الحدس القدسي وجودة الانتقال الفكري

حتى وصل الى الاطوار الالهية وحصل على الاسرار القدسية التي خصص بها اللطيف الخبير سبحانه
ارباب الولاية المقدسين ودخل لها اصحاب عناية المتالهين حتى صاروا
هداة مهتدين ولاة مرضيين واصلين الى عين حق اليقين لا يحزنهم الفزع الاكبر
وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون اخوانا على سرر متقابلين
وما احسن التعبير عن الصورة العلمية بالصورة النورية وعن الصورة النورية
بالصورة النارية المتوقدة المصباح المحتوية في الزجاجة الكوكبية
الدرية المنطوية في العبارات الالهية الروحانية الرحمانية كل ذلك
تقريب للنزول من المعقول المجرد الى المحسوس المشاهد ليكون اوقع في النفوس
البشرية واوفق بالطبايع الحسية فسبحان الحكيم العليم ستتبدد صنعه اللطيف
الخبير بتعليم خلقه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اللهم اجعلنا من
الكاملين الى مرضاتك الواقفين على كراماتك الرادين ارادتك الناطقين (متن)
باسرار آياتك العاملين على وفق اوامرك بطاعتك الواصلين الى
باب كرامتك يا ولي الاحسان يا منان يا رحيم يا رحمن انت المنعم
وعليك التكلان وهذا ما قصدناه من هذا الشرح واومأنا اليه وخبرناه
ودللنا عليه وقد جرينا فيه على سنن الرجل وفضله ووعينا قانون
مذهبه وحلته بحسب جهدنا وطاقتنا ومقتضى وقتنا وحالنا وسمينا النهج
المستقيم على طريقة الحكيم وزجرا من الله تعالى ان يكون قد انعمنا برد الجواب
فانه ولي التوفيق والصواب ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين

ربنا آتنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب برحمتك يا ارحم الراحمين

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين

قد تم بعون الملك العزيز في يوم الثلثا تمام شهر شوال

في مشهد الرضا على عليه وعلى آبائه الف التحية

والثناء في شهور سنة ثلثين ومائتين

بيد الاقل العجمي

در حق علي گفته اند

تحملت تبعلت ولو عشت تفيلت للتسع من الثمن

ففي كل تصرفت

يعني بر شتر سوار شدي و بر استر سوار شدي و اگر زنده بماني بر فيل هم سوار

خواهي شد و از خانه خدا صو نه يك از هشت يك است و تو تمام از آن

مالك شده

اگر بپرسند كه اشعري كه سنيان همه عالم در اصول دين تابع وي اند كيست و مذهبش

چيست گويم كه ابو الحسن نام دارد و مردي بي عقل و جاهل بود و چنين خواست كه در ميان

عالم شهرت كند و اعتبار بهم رساند مذهبها عجيب و غريب اختراع نمود و سنيان

از غايت بي عقلي بوي گرويدند و از جمله اعتقادات وي اين است كه هر كفر و معصيتي

كه از بنده صادر شود فعل خدا است و قدرت بنده در آن تاثيري ندارد

و بطلان اين قول از آن ظاهر است زيرا كه لازم مي آيد كه تكليف و طاعت و

معصيت و خلق جنت و نار عبث باشد و عذاب با آتش جهنم ظلم باشد و خود بد كند

و ببيند مكافات و هداي نشوه اهل عدل و دانش بنحو والكلام

بحمد الله تم

لو كان الخمر نجسا لكان اجماعيا وجوب ازالته لكنه ليس باجماعي وجوب ازالته فليس بنجس

نعم اقول لعامة الشكل الثالث الخمر ليس باجماعي وجوب ازالته وكل نجس اجماعي

وجوب ازالته فالخمر ليس بنجس والجواب منع الكبرى لانا لا نسلم ان كل نجس

اجماعي وجوب ازالته بل ذلك مشروط بتعين اتصافه بالوصف العنواني اعني

النجس معلوما فالكبرى لا تعين كلية واجزاء هذا الجواب في جميع تلك الشكوك الظهور من

ان تحل والسلام شك وازالته

وجود احد المتناقضين يستلزم عدم الآخر وكل مستلزم لشيء يجب ان يكون علة له او

او يكونا معلولين لثالث ينتج ان وجود احد النقيضين وعدم الآخر يجب ان يكون احدهما

علة للآخر فيلزم كون الوجودي علة للعدمي او العكس وكلاهما معلولين لثالث فالثالث

اما وجودي او عدمي وعلى التقدير يلزم احد المحذورين والجواب اختيار كون وجود

احدهما علة لعدم الآخر وكون منشا العلل الغير الفاعلة وللمنافاة بينهم وبين استحالة كون

الوجودي علة للعدمي فان المراد بالعلة ههنا المؤثرة كما لا يخفى

٩٧

این کلمات در علم موافق می باشند محمد با امان حیدر علی عطاالله علی حق
موافق موافق موافق

مهدی با موجد عثمان خاین عمر منکر ابوبکر نفاق وجود واحد
موافق موافق موافق موافق موافق

کریم نیک نفس ملعون بدنفس ملحد بیکی محققی جهنمی دراز بی عقل
موافق موافق موافق موافق موافق

باران مطر محبوب ناز پر بی عقل غم تلخی اهجر درد
موافق موافق موافق موافق موافق

خواب راحت شب روح افزا صوم ریا دش نماز شفی
موافق موافق موافق موافق

نخجر کشش عقرب کاشان
موافق موافق

فائدة

ان من لا يعلم الشيء لان العلم
اما بالذات او بالآلات والآلات
معزول هناك واما بالذات فهو
ايضا كذلك لان السافل مع سفله
يباين للعالي علوه فذاته
لا تكفي في علمه بالعالي وبالشيء
الاخر لا يعلم الله في ذلك
الشيء تامل فيه فانه
امر لطيف

[illegible]

٩٨

فائدة

الزمان في الدهر والدهر في السرمد والسرمد في الازل والازل عالم الالوهية
والدهر عالم النفوس والسرمد عالم العقول والازل عالم الالوهية وبعضهم
منفصلة عن بعض ويعبر عن الاول بعالم الملك وبالثاني بعالم المثال وبالثالث
بعالم الملكوت وبالرابع بعالم الله الحق وكل في الاول في الجنة بدون الدنيا
وكل في الثالث في الرابع مرتبة العباد والرابع
والاولياء والثاني مرتبة الحكماء والثالث مرتبة
مرتبة الكفار والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حساني سلمه الله

من افادات زبدة الاشباه والمتفرد في عصره بلا اشتباه محلل الشبه والمشكلات اقا
اعلم انه ثبت ان الواجب تعالى شانه يوجد الممكنات قاطبة بالقصد والارادة وانه عالم
في الازل بجميعها بالعلم السابق على الايجاد فلا يخلو اما ان يكون هذا العلم بحضور المعلومات بانفسها
عنده وهو باطل بالضرورة على وجهين اما اولا فلان المفروض ان هذا العلم سابق
على وجودها واما ثانيا فلانه ينافي حدوث العالم واما ان يكون بحصول صورها في ذات
الواجب تعالى وهو ايضا باطل لان تلك الصور ايضا من الممكنات فلا بد من علم اخر سابق
على ايجادها وايضا تلك الصور غير متناهية البتة فاما ان يكون بينها ترتب كما هو الظاهر
من كلام من يقول بها فح يلزم التسلسل المحال على راي الحكماء والمتكلمين جميعا واما ان لا يكون
بينها ترتب فيبطل ايضا على راي المتكلمين وايضا ينافي ما ثبت باجماع المليين من حدوث
العالم باسره لانها ايضا من اجزائه ويخالف ايضا ظاهر ما تقرر عند الحكماء من امتناع
كون الشيء قابلا وفاعلا معا واما ان يكون بثبوت الممكنات المعدومة بانفسها في الازل
معراة عن الوجود وبطلانه ايضا اظهر من ان يخفى بعدم الفرق ضرورة بين الوجود
والثبوت وانكاره سفسطة شنيعة وظهر ايضا مما ذكر بطلان كون هذا العلم بحصول
صور الممكنات واشباحها قائمة بانفسها في الازل كما نسب الى افلاطون لان تلك
الصور اما موجودات او ثابتات معراة عن الوجود وعلى التقديرين ظهر حالها
مما سبق وظهر ايضا حال كون تلك الصور قائمة بموجود اخر غير الواجب تعالى فما بقي
من الاحتمال الا ان يكون علمه تعالى بالممكنات في الازل السابق على وجودها عين ذاته
المقدسة وانحصار طريق العلم في حصول صورة المعلوم عند العالم او حضور عينه عنده
لو فرض تسليمه في حقنا فلا نسلم في حقه تعالى بل هو قياس الغائب على الشاهد وهو لا يجوز

بعد ما

ان يقوم حضور العلة مقام حصول صورة المعلول وحضور عينه ولا يستبعد ايضا
من ان يكون هذا العلم الذي هو عين ذاته المقدسة علما تفصيليا بجميع الممكنات اذ علاقة حضور
علة المعلوم عند العالم والعلية مشتركة بالنسبة الى جميع الممكنات فلا حاجة اذن
الى القول بكونه اجماليا حتى يخالف ظاهر ما ثبت بالعقل والنقل واذ تقرر
ان علمه السابق الازلي عين ذاته المقدسة فكما لا يمكن ان يعلم كنه ذاته كذلك
لا يمكن ان يعلم كنه علمه وكيفية احاطته بجميع المعلومات فالخوض فيه مما لا يثمر
بل يجب الاكتفاء بما ذكر ولعل ما قررنا هذا القول قد يسهل حل عقدة
اشكال استشكله بعض الاخوان الصالحين وهو انه ان كان الله تعالى عالما
في الازل بجميع الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر من غير تفاوت فيه فيلزم
تحصيل الحاصل من الايجاد وان كان عالما بها لا كما هي من جميع الجهات فيلزم
جهله في بعض الحيثيات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان
علمه السابق بحضور المعلومات بانفسها عنده في الازل وقد عرفت بطلانه
والجهل في بعض الحيثيات ايضا انما يلزم اذا كان علمه الازلي اجماليا وقد
ذكرنا انه لا يلزم القول به بل هو تفصيلي محيط بجميع الاشياء بلا لزوم
محذور فقد انقطع الاشكال بحذافيره ومنه التوفيق والسلام

الممكنات

وذلك

عج من اتبع الهدى

[illegible]

نقل من الأسفار الأربعة لمولانا المحقق صدر الدين الشيرازي

منها أنه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من أفعاله علة غائية أو داع
لكان السؤال بلم عن فعله تعالى جائزا معقولا فلما وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية
في الكتاب والسنة الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله
مطلقا كما حسبه الأشاعرة ومن يقتفي أثرهم بل المراد كما مرت الإشارة والتصريح عليه
نفي طلب اللم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الأخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة لكون الطواحن من الأسنان عرضية لغاية هي جودة المضغ وهي
أيضا لغاية جودة الهضم الأول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم إلى غاية هي تغذية بدن
الإنسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهي لغاية هي تهيؤ
الكمال للنفس وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغايته البارئ المتعالي
وفي العلوم مثلا كون اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته لنفس كونه آلة للعلوم النظرية
الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لا
الغاية الأخيرة لغيرها من العلوم الآلية وإذا تميز وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن
يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية فإن مباحث الطبيعة والحركة والتكوين والفساد
غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات
والربوبيات مطلق وغايتها علم التوحيد وعلم الإلهية وأحوال المبدء والمعاد وهذا العلم
غاية من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول إلى جوار الله والقرب منه تعالى
وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء وهي غاية الغايات ونهاية المقربات
فإذن لا لمية لشيء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الإطلاق ومن حيث كونه آخر الأفعال
ولكن لأفاعيله المخصوصة البعيدة منه أو المتوسطة أغراض وغايات ولميات مترتبة

منتهية

منتهية كلها إلى غرض من الأغراض وغاية الأشواق والحركات ينتفي في ذاته الأحدية الحقة
من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بإرادة الله تعالى وقضائه لوجب الرضا بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الإلهي من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي ولم يشكر نعمائي فليخرج من أرضي وسمائي وليطلب
ربا سوائي مع أن الرضاء بالكفر كفر وفسق وقد ورد وصح عن الأئمة عليهم
السلام أن الرضاء بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه
الشيخ الغزالي وغيره كالإمام الرازي بأن الكفر مقضي لا قضاء لأنه متعلق
القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه
جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي كما قال في المثنوي المعنوي
زو قضا را خواجه از مقضي بدان ** وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين
في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس
القضاء إنما هو المقضي ليس بشيء فإن القائل رضيت بقضاء الله لا يعني
به رضاه بصفة من صفات الله تعالى إنما يريد به رضاه بما يقتضي تلك
الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح أن الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله
طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال أستادنا السيد الأكرم قده الفرق بين القضاء
والمقضي هناك لا يرجع إلى طائل أليس اعتبار المقضي بما هو مقضي رجع إلى
اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فإذن إنما الجواب
الصحيح على ما حققه أن الرضاء بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو
مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو مقضي بالذات ولم يتعلق بالقضاء
بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم الخيرات

الكثرة للامر حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث انه كفر وانما
الرضاء بالكفر بما هو كفر لا يباح لانه لازم جزئيات كثيرة لنظام الوجود التي كلا ربد اكرامه
اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها
من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة وكذا العلم والقدرة
والارادة واشباهها ففي الاول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضي مرضيا
به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم
قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء
بهذا المعنى خيرا او المقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور
الاشياء الموجودة فيما في هذا العالم الادنى جميعها في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف
الهي خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود
في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم من جهة وجوديته هي علة صدوره ومبدا
تكوينه وهي لكونه في عالم الالهية خير محض لا تشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر
لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى
قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا هذا افصح الفرق
بين القضاء والمقضي ووجه استقام قول من قال ان الرضاء بالقضاء واجب لا بالمقضي
واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القايل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاي بصفة
من الصفات فيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل من اصول
الذوات والجواهر ولا نسلم ان معنى قول القايل رضيت بقضاء الله ليس يعني رضاه
بما سبق في علمه وايضا قوله الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية
كفر ففيه ان علمه تعالى لما كان فعليا فلكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها اي

حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء واحد بلا تغاير في الذات ولا
في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة
مرتبطة به شيئ واحد من غير تغاير بينهما ومما يؤكد ما ذكرناه ويبين ما قررناه انك
اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة التكفير وصورة السواد
فلا تكفر به ولا يسود وجه قلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا
صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فاتقن ولا
تقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادي الاشياء الشريرة والامور
المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان تكون فيها شرية
او نقص او آفة ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية
القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار
والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء
الجمالية اللطيفية كالرحمن الرحيم الرؤوف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار
والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها
حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه
بما اضللتني فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتنافيات في عالم التفرقة
والشر والتضاد متوافقات متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية
الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت ارادته وقضاؤه
فهو واجب الصدور وان علم عدمه ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع
فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض
فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى

ارادة متجددة واما الحكماء فقال صاحب المحصل ومن تبعه وحذوه حذوا اتباع الشيخ الاشعري
ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق
حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد
واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان
في الازل كان عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب او ممتنع
والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وح لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في
المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا
في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء
والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة
عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء وبحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب
ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب
الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته
تعالى علة فاعلية لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط
الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم
البسيط والعقل الواحد وللازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة
والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة
المذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم
انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر
شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال

ان يصدر عنه الفعل الا بسبب اخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية
الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى
كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون
وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب
استنادها الى ذات الله تعالى وح يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل
فان كان الكل بقدره فما الفايدة في الامر والنهي والثواب والعقاب
وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده
واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب
والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكننا
نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب
اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب
فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب
الامراض الجسمانية كذلك العقايد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب
الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب واما حديث القدرة
فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة
والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فكيف يستحيل ان يكون
مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول
يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام في الاخرة و
والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان المؤدي
الى المحال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم

الاعطاء ولزم وجوب الاعطاء كان صدور هذا الفعل عنه واجبا مع انه مقدور
له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى
كلامه بالفاظه وهو اقرب الى سبيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس
في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى
ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف بما سنا اذ الكل الى
قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله
اما ان يكون بلا توسط في الايجاد لشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء
الارادات الى ارادته والثاني لا ينافي القول بالاختيار فان الاختيار
هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة
من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن في قضاء الله تعالى وقدره
وقوع بعض الافعال تابعا للاختيار فاعله ولا ينفع هذا الالزام باعتبار ان
على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق يتحقق بين قولنا لا موجود
الا الحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا
الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق من ان حيثية
نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب تعالى وان الفعل
صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه
المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر
لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة
الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له
على الاطلاق الا من انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي

مسئلة

مسئلة توحيد الذات والى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتابه وكلامه مستقصين
مفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب
وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء اراده العبد ام لم
يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجائية اليها المشيئة الواجبة وما تشاؤن
الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته
والا ترتب الارادات متسلسلة الى غير النهاية والجواب كما علمت من كون المختار
ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى
عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا
لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لا احد لمن يقول انه
ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكالوجود للوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة
الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع
الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف الحقيقي هناك في الخارج واما ما ذكره
في الجواب سيدنا المفخم واستاذنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد
من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه والوجه في ذلك انه اذا انساقت
العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه
خيرا ما انبعث له شوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب
اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية
فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس حيث اذا ما قيست الى
الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة
له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت هي نفسها لا نفس الفعل كانت

هي شوقا وارادة بالنسبة الى المرادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة وكذلك
الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة
العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل وكل من تلك الارادات
المتصلة تكون بالارادة وهي باسرها متضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية ولا ترتب
بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية
بهيئتها الواحدانية فاذن ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية
لا غير فلذلك ان المسافة الآنية يستحيل ان ينحل الى متقدمات ومتأخرات
بالذات اي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يقع تحليلها الى اجزائها
وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى واقول فيه اولا لان التحليل
العقلي للشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء
انما يجري في امور لها جهة تقدم بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة
في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا
فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كا
لقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة
بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم
بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس الا مما يخترعه العقل من غير حالة
باعثة اياه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وحسبها
اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا
في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في موضوع واحد
قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض

في ذاتها واما ثانيا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها
ونطلب لمن علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا و
داخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هي مجموع الارادات وذلك محال وان كان
شيئا آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر ومما
يؤكد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيده تاكيدا ما قال المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان
ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه
بعد ما لم يكن او غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده
ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره
مقتضى فيه من غيره ولو كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب
اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده
للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجد الاختيار فيه لا بالاختيار
فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست
باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى
الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير
وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى بالفاظه وقال الشيخ
الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركة
السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم
تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة
فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا ايضا تابع للحركات السماوية والحركات
والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد منسق يكون دواعي الى القصد وبواعث

عليه وهذا هو القدر الذي اوجب القضاء والقضاء هو الفعل الاول الالهي الواحد
المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة
الهيات الشفاء ان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة و
الاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم
تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة الارادة ليست
ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية
والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما
الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط
والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور
البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول
انتهى كلامه وتحقيقها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه كان كل
جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس
الى الارادة القديمة حتى الثبوت في علمه تجوزها به في قضائه فما معنى التردد
المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح
عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات على من لم يكن من اهل النظر الجامعين
القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يأت احد من العلماء بشيء يشفي
ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا دام ظله ذكر وجها قريبا ان التردد
في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد
السبب ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى النظام

ومغزى الكلام مقصوده صح

الوجه

الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات
ولزومه للخيرات الكثيرة والشرية بالعرض بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر
عنه بالتردد اذ الخيرية تدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ففي ذلك انسان تردد ما
فان المعنى ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في
افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهي من الخيرات الواجبة
في الحكمة البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره دام ظله لم يندفع به الاشكال بل صار اقوى
اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه و
جانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي وههنا لما لم يترجح احدهما بنفسه على الآخر فيلزم
الترجيح من غير مرجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد اذا
الحكم برجحانه وقع على القطع فكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم
المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي لما قررنا بيانه من تجدد
الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود فكل جزء من اجزائه المفروضة مسبوق
بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه
اذ الامكان ذاتيا كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين والسابق لشيء
اما بحسب النفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها وسبقها ذاتيا من جهة الماهية كالامكان
الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابقة عليه بحسب الزمان فكل جزء
من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور
والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق منها فاجزاؤه كلها امكانات
وقوى لانه ضعيف الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهي مع ذلك واجب الفعلية
والحصول من السبب المقتضي لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة

اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر لنا رجوع الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى
التفصيلي فهي معلوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هي علم تردد في العلم وبما هي
معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه
الامكانات والترددات اكثر انواعا وعددا لكونها ذات اكوان واطوار كثيرة
في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى
ان تخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء
والثبات بقوة الهية فايضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بجواهرها
واعوانها للطبايع والصور عن موادها كما ينزع العقل بقوته الفكرية صورة الشيء
عن موادها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شأن ملك الموت
وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشأن اعوانه وسدنته في
جذب الطبايع والصورة وهذه الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم
المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو
والاثبات لان كل ما ثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس
فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كلام الكتاب لقوله يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغير
وفيه جميع الاشياء التي لهذه الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على
وجه عقلي نوراني مقدس عن التنافي والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ظهر ان هذه التغيرات والتجددات
والعوارض والنقائص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح
في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي ثبات الارادة القديمة الالهية

المصونة

المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق منزه عن وصمة الظن والتردد وللقضاء
المبرم الحتم الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يتكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات
العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انظر الى الاحدية
تدهش الى الابدية واذا سألت عنها فهي قريب لحظت الاحدية فكان
قلما ولحظت الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول
لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته
وما يسقط من ورقة الا يعلمها هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا
الى يوم القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم
العلم الثاني المشتمل على الكثرة هناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر
يجري به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى نقل
من السفر الثالث من الاسفار الاربعة

تمت

بسم الله سبحانه

فان قلت فقد ورد الآيات والاخبار بالرضا بقضاء الله تعالى فان كانت المعاصي
بغير قضاء فهو محال وهو قادح في التوحيد وان كانت بقضاء الله تعالى فكراهته ومقتها
كراهة لقضاء الله فكيف السبيل الى الجمع بينهما وهو متناقض على هذا الوجه وكيف
الجمع بين الرضا والكراهة في شيء واحد فاعلم ان هذا مما يلتبس على الضعفاء القاصرين
عن الوقوف على اسرار العلوم وقد التبس على قوم حتى رأوا السكوت على المنكرات
مقاما من مقامات الرضا وسموه حسن الخلق وهو جهل محض بل نقول الرضا والكراهة
متضادان اذا وردا على شيء واحد وليس التضاد وان يكرهه من وجه ويرضى به من وجه

اذ قد یموت عدوک من عدو بعض اعدائک وساع فی اهلاکه ویکره موته من حیث
انه مات عدوک وکذا المعصیة لها وجهان وجه الی الله عز وجل من حیث فعله
واختیاره وارادته فترضی به من هذا الوجه تسلیما للملک الی مالک الملک ورضا
بما یفعله فیه ووجه الی العبد من حیث انه کسبه ووصفه وعلامة کونه ممقوتا
عند الله وبغیضا عنده حیث سلط علیه اسباب البعد والمقت فهی من هذا الوجه
منکر ومذموم وشبهه لذلک کل ما یکره من وجه ویرضی به من وجه ونظایر ذلک
لا تحصی فوجب علی کل عبد محب لله عز وجل ان یبغض من ابغضه الله ویمقت من مقته
وان اضطره بقهره وقدرته الی مخالفته ومعاداته موافقة للمحبوب باظهار
الغضب علی من اظهر المحبوب الغضب علیه بابعاده وبهذا یجمع بین ما ورد فی الحب
فی الله والبغض فی الله مع الرضا بقضاء الله وهذا یستمد من سر القدر الذی
لا رخصة فی افشائه وهو ان الشر والخیر داخلان فی المشیة والارادة ولکن الشر مراد
مکروه والخیر مراد مرضی به وکشف الغطاء عنه غیر ماذون فیه فالاولی السکوت عنه
والتادب بادب الشرع فقد ظهر الغرض من غیر حاجة الی کشف السر فیه من فیض
رحمه الله   اعلی الله شانه

وقد روینا ان اهل مصر مکثوا اربعة اشهر لم یکن لهم غذاء الا النظر الی وجه
یوسف الصدیق ع کانوا اذا جاعوا نظروا الی وجهه فشغلهم جماله عن الاحساس بالم
الجوع   اصل صد یوسف جمال ذو الجلال   کمتر از زن نشو فدای آن جمال
باده درد آلودشان مجنون کند   صاف اگر باشد ندانم چون کند
بر زیاد خود باغ بهشتم وعده فرمودی   مگر باغ بهشتی بهتر از یاد تو میباشد
من فیض رحمه الله

شعر انوری   گمان بری که ظریفی ولی نمیدانند که پیش مردمک دیده نیست ننند است   تیغ خود را فیصل میداند
اما نمی دانی که مردم تورا مثل مردم چشم میدانند واز مردمی بجز نامی اکتفا کرده ودر پهلوی مردمک می نشانند
که هرگز نوبت تکلم بتو نمی دهند وظرافت را نسبت بنوع تو ندهند والسلام   روزی که تنگ جبه درویش گرفتی
از فضله زنبور براو دوختمی جیب   اکنون همه دم منتظرم تا که برآید   شمعی که بهر خانه چراغی و بهر جیب   روزی
در اینجا بمعنی وقتی است یعنی وقتی که شب شد که عالم جبه درویشان گرفتی یعنی مثل ان بر سیاه پوشیدی یا انکه عالم
لباس شب را که ساتر بدن درویشان لباس است لباس خود ساختی من از فضله زنبور گریبان بدان جبه سیاه
میدوختم یعنی از اول شب شمع مومی برمی افروختم وحالی از بی چیزی و پریشانی قدرت برافروختن چراغی
ندارم وهمه شب منتظر طلوع افتاب و ماهتابم چه بهر خانه نور آن میرسد ومیتوان دید که مراد از جبه درویش
افتاب است زیرا که افتاب لباس درویشان و کرم کننده ایشان است چنانکه خاقانی گوید   گرم هنگام درویشی
نکوشم زانکه قرص خور   بعریانان و بی زر بفت چون بخشند عریانی و بنابراین معنی چنین است که هنگامی که
که افتاب طالع بود ومحتاج بافروختن شمع نبودم از کثرت مال و اسباب اسراف میکردم و چراغ میسوختم والحال
از بی چیزی و پریشانی در شب که چراغ ضرور ودرکار است قدرت برافروختن ان ندارم ودر بعضی نسخ
بدل گرفتی دریدی مکتوب است و بنابراین جامه درویش را روز باید گرفت چنانکه مذکور شد که روز
بواسطه افتاب جامه درویشان وساتر بدن ایشان است ودریدن جبه درویش کنایه است از طرف
شدن اوست و داخل شدن شب وتوسط وتخلل ان در میانه درویش و روز و محصل معنی انکه وقتی
که شب شدی جهان لباس درویشان را بوسیله شب چاک میزد و فی الحال از شمع جیب آن جامه چاک میدوختم
امروز به سبب شمع بروشنائی فردا منتظر بوده صبح میکنم لکن عجب خواجه از ان ادیم هی کون
برکدوی خشک زند بیت کز قصب این شعر انوری است که در خدمت یکی از خواجگان و ارباب گفته
که بخیل بوده و مراد ان است که تعجب نیست در انکه روستایی که از جو گز خارش است رو کدوی نهد
همچنانکه در بیت اول گفته ولکن تعجب در عکس این معنی است که خواجه بخیل من گز خارش را که دستار است
برکدوی خشک که کدوی سر اوست می نهد بر ستوران و افزایش مدام کاه گهتاب با دو جو گلکاب
گهتاب کاه و جو دی است که بان علاج استسقا ستوران کنند که از امراض عارض شده بیخ بدو معدان کاه و جو
انرا معالجه کنند و گلکاب اش جو دست اسال است که از برای بیمار برند واین شعر را عرض در
شخصی گفته که از ان کاه و جو خواهش کرده واز برای او نفرستاده و محصل معنی انکه چون کاه و جو از جهت
نفرستادی کاه را در بیماری ستوران بکاه و دو صرف کنی و جو را در بیماری خود صرف کن بگلکاب شو
ای ابنوی مخصوص اعجاز سخن چون بوزرابادتر در معنی قنوت مراد ان است که ای انکه در معنی دیگر

و نکته ای اعجاز سخن مخصوص است بنبی هم چنانکه قنوت مخصوص مخصوص است بنماز وتر و وتر در زند و استار گفته است
که میگوید در رکعت آخر باید قنوت خواند اکنون که برکشاد فلک از مسام سنگ پیکان بار که گذر ترا از کمان
آرش بعد الف و فتح را و حطه نام سلاح دار پادشاه ایران است که در وقت معالجه با افراسیاب تیری مجوف
ساخت و میان آن را از زیبق پر کرده بمعاد دفت افراسیاب از اهل بمرو رسید و مراد این است
که بحال چون فلک تیر بار را از کمان خود کشاده و به پیکان آن تیر از مسام سنگ لبیک زنندی تیر آرش گذر
میکند پس بر لعل از آنچه گفته است که برکشاد فلک آن است که برکشاد تیر بار را بی لفظ تیر بار در کلام مقدر است
کوه خنجر جرعه لعل بخون کشتی لعب بهوا بر سر آب انگشت از شکست لعب بضم لام بازی کردن انگشت بفتح همزه و کاف
فارسی انگشت افروخته در این بیت تشبیه خنجر لب آب و قطرات خون بپارهای انگشت شده یعنی خنجر بخون سرخ شد
بند اشتی چنانکه همه الجمله و بازی در سر آب خنجر بعوض آب آتش خون میخیزد مرگ زیاپس تو بود آنگه نجیم
ستم درشد و چنبر دست پاینت پای برادر شکست برادر مرگ خواب است کما قیل النوم اخ الموت یعنی از ترس
تو مرگ در چشم ستم رفت یعنی ستم از میان مردم برطرف شد و چون مرگ فرصت یافت پای برادر خود را یعنی
پای خواب را شکست که خواب را بجا نماند و پردن زیرعه تا ستم چیند در خواب مرگ بچشم و در بعضی نسخ بدل چشم
عدو مکتوب است و در ینصورت حاصل معنی آنکه عدوی ترا مرگ بخواب کرد گر توانم سجده گاه شکر سازم رخ خش
چون مسیح مریم از صفر حمل تا پای حوت حضرت عیسی در آسمان چهارم است و تا زمان ظهور صاحب الامر علیه السلام
و سجده الهی مشغول است و معنی این شعر این است که اگر از دستم بر آید بشکر آنکه فلک حاجت مرا برآورد فضای
او را که حمل که اول بروج است تا حوت که برج آخر است سجده گاه زمین و شکر او بتقدیم رسانم و اضافه صفر
بحمل و یا بحوت بیانیه است چه در تقویم صفر علامت حمل و یا علامت حوت است بر ستور آن دار تربیت مدام
کاه کهتاب باد و جو کشکاب کهتاب کاه و دودی است که بآن علاج اسپی کنند که او را مرضی عارض شده باشد
یعنی بدود آن کاه دود از معالجه کنند و کشکاب آش جو و مثال آنها است که از برای بیمار پزند و این شعر را
شاعر در مذمت شخصی گفته که از آن کاه و جو خواهش کرده و از برای او نفرستاده و مقصد معنی آنکه چون کاه و جو از جهت
من نفرستادی کاه را در بیماری ستوران بکار و دو حرف کنی و جو را در بیمارها خویشان بکشکاب
بر جای عطارد بنشست قلم تو گر در سر منقار کند جذر اصم را جذر در محاسبات عددی را گویند که در نفس خود
ضرب کرده باشند و هر عدد که او را جذر هست یعنی توان دانست که از ضرب کدام عدد در نفس خود حاصل میشود چون نه که از
ضرب سه در نفس خود حاصل میشود و آن را منطق گویند و هر عدد که آن را جذر نباشد چون ده آن را اصم گویند و وجه تسمیه این
عدد با صم آنست که هر چند از جذر او سؤال کنند نمی شنود و جواب نمی گوید پس گویا کر است و گاه باشد که صحیحه
و منطقیه به نفس جذر نسبت نیز دهند چنانکه صاحب کفایه اسباب تفریح بابی کرده و گفته که جذر تقریبی را اصم

وجذر

وجذر تحقیقی را منطق گویند و بنا بر این معنی شعر انوری چو در مقام دیگر گفته نیستی جذر اصم را عجب گنگی اگر کاو نسبت کنکی به اصم گو با
اوست با منطق و شعرا و حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جذری می باشد و بعضی از آنها معلوم نیست الا در جب را چون جذر
اصم و در وقت تسبیح می گفته اند سبحان من لا یعلم جذر الاصم الا هو اما تحقیق هم چنانکه گذشت آنست و آن را در واقع
جذر نیست الا تقریبا و مقصد معنی آنکه جذر اصم که در واقع معدوم است یا مجهول است بطریقی که هیچکس را اطلاع بر وجود آن
نیست بکرو جبر را و معیوب بعیب گنگی و کری است اگر قلم تو او را در سر منقار خود جای دهد و هم نشین سازد
با آنکه او را در سر منقار جا دهد بقصد آنکه بنوبه تحقیق بیان مجاورت و مصاحبه جذر مذکور رجا نشین عطارد
شود یعنی مدبر دوم فلک شود یا آنکه در وضوح و ظهور مناسب مناسب او شود بنحوی که همکس را علم بوجود او حاصل
شود هم چنانکه علم بوجود عطارد حاصل است یا آنکه در نطق مناسب مناسب عطارد شود و هرگاه او را از نفس او
سوال کنند بحقیقت حال خود ناطق شود چون ندارم آنچه با قارون فرو شد در زمین ور دهم آن است کانرا
قبله کردی زردهشت زردهشت بفتح رای معجمه و سکون رای مهمله و ضم دال مهمله و کسر ها و سکون شین معجمه نام
فرشته بعضی گفته اند که بزبان سریانی نام ابراهیم خلیل است و محمد کشمیری گوید شخصی بود از نسل منوچهر
دعوی پیغمبری کرد و صاحب کتاب ترتیب الرساله در یکی از مصنفات خود بیان کرده که چون از آذربایجان
بود در علم نجوم مهارتی تمام داشته مدتی از آنجا غربت اختیار کرد و با حکمای هند و روم و مصر صحبت داشت
و از ایشان نیز نجات و طلسمات آموخت و در زمان گشتاسب دعوی پیغمبری کرد و کتابی ساخت ابستان
نام که هیچکس از آن معنی نفهمید و مدعی آن بود که سخن خدا است نمی فهمد مگر رسول خدا ابتدا آن را تفسیری
مسمی بزند و بعد از آن تفسیر را تفسیری کرد مسمی بپازند و در جام جهان نما مسطور است که رای صاحب عقیده
آن است که در سال سیم سلطنت گشتاسب بنظر اشت که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد و او خادم بجا
از تلامذه ارمیا بود و از اهل فلسطین بود و بسبب کذب و خیانت او را راندند و آن
مردود شده به آذربایجان رفت و دین مجوس نهاد و آتش زمینی بنیاد کرد پس به بلخ رفت و بگشتاسب
ملاقات نمود و دسته را که بزعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازل شده در پوست گاو از ده هزار
گاو بطلا منقش کرده و در قلعه اصطخر مدفون ساختند و آنچه از تاریخ الحکما مفهوم میشود آن است
که زردشت که او را زردشت سر می گویند از انبیاء یا از اکابر حکما است و مقصد معنی بیت آن است
چنانکه آنچه با قارون بزمین فرو رفت که عبارت از زر است ندارم بای سبب دلم آتش است
که آن را زردشت قبله خود کرده و آن را پرستیده بایست زنوا هیچ همی کم زنند و زین حال همی کم نشود گرد
نوا در این شعر در وصف بهار است و نوا بمعنی نغمه و آهنگ است و نوان بمعنی متحرک و جنبان است
و مراد از حال در این شعر حالت است که مرتوف وجد است و از صوفیان در وقت کشیدن نغمات

بظهور می آید و برقص بر آیند و در اینجا رقص اراده شده محصل معنی آنکه بلبل هیچ از نغمه کوکی کم نمیکند و همیشه مشغول
نغمه و آهنگ است و از اینجا یعنی لذا اینجا بحسب حال مقوی رقص کردن هیچ کم نیست و از برای سرو متحرک و دایم در رقص
و حرکت است که کوکی نغمات بلبل سبب رقص است خورش خورشی ز نظر گشت نهان راز دل آب تا خاک بجای
عرضه دهد راز نهان را یعنی آنچه در باطن آب دیده میشود از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها که لبها به راز دل آب
از آمحال چونکه آب سبب آنکه بارندگی گل آلوده شده دیده نمی‌شود و از نظر پنهان گشته است و نهان شدن
راز دل آب بجهت آن است که خاک راز دل خود را یعنی آنچه در باطن خود نهان دارد از سبزه و ریاحین و غیره
عرضه دهد یعنی ظاهر سازد وجه نهان شدن راز دل آب بواسطه باریدن است و سبب باریدن رویدن سبزه
و ریاحین و غیره است بارام چو مغز است که از خنجر الماس تا داده لبش بوسه سراپای فسان را فسان سنگی
است که بان کارد تیز میکنند و مراد از آن در اینجا کوه است و مصحح اطلاق فسان بر کوه مجاز است اول
آنکه کوه نیز سنگ است دوم مؤید این معنی است آنچه خلاق المعانی گفته در تتبع آفتاب نمانده است حدتی که سنگ
که تیز نکند … هیچ بر فسان و ثالث آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده که سبزه یا ریاحین خود را بر کوه کشیدند
پس توان گفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده شده و هرچه خنجر الماس بران کشیده شود فسان توان
گفت و اختلاف معنی کشیدن در صورتی مصرع بیت همچنانکه بر متتبعین کلام شعرا مخفی نیست مراد از خنجر
الماس سبزه است همچنانکه رضی … گوید بباغ غنچه از آن پس که تیز کرد سنان مرید را سر خنجر کشیده
شد زنیلم و بارام چو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از تری او است از سبزه همچنانکه بارام چو مغز تر است
از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و یای سراپای را هم توان خواند مکسور … و هم توان خواند که یای …
و محصل معنی شعر بنابر مکسور بودن یا آنکه کوه بارام چو مغز است یعنی تر است از سبزه که این صفت دارد که هنوز
سراپای کوه را بوسه نداده است و بوسه ندادن سراپای کوه کنایه از آن است که هنوز تمام کوه نرسیده است
و همه را فرو نگرفته است یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن تر است و بنابر سکون یای
یا خلاصه معنی این میشود که کوه تر است از سبزه که این صفت دارد که آن سبزه هنوز سراپای بوسه نداده است
کوه را یعنی تمام آن از زمانی برون نیامده است و ممکن است که مصراع ثانی را بطریقی اخذ کنیم که وصف بلیغ
و محصل معنی لفظی که کوه از سبزه تر است با وجود آنکه هنوز از همه جای کوه سر نزده یا با وجود آنکه هنوز
تمام آن سبزه کرباره گشته راعی عزمش نبود راه جز در حل او نیز دخول حدثان را جز به ره زند لشکر
عزمش نبود … جز در خود اوغیر ردیف سرطان را حدثان بفتح حاء مهمله است و فتح دال و در این
وقت بمعنی شب و روز است یا بفتح و ضم حاء و سکون دال است اصلاً و فتح او بجهت ضرورت است

و مراد

خارج

و مراد از آن حادثات جهان است و اینجا و مراد از پره نون صف کشیدن است و مراد از رنگ سیر و حرکت است
و مراد از ردیف سرطان یا برجیست که در عقب لفظ است که اسد باشد یا هفتم برج آن است که جدی باشد چه مصطلح است
که هفتم هر برجی را ردیفان نویسند و این دو بیت از مشکلات دیوان انوری است و اشکال از جمیع میان
دو لفظ جز و نیز ناشی شده است بعلت آنکه در بیت اول از لفظ جز این ظاهر است که اگر اندیشه او حصاری
بجهت حفظ عالم بکشد حادثات را راه نباشد مگر در خارج این حصار و در دخل آن داخل نتواند بشد
و از لفظ نیز خلاف آن معلوم میشود یعنی که حادثات را در خارج نیز راه هست و لفظ نیز دلالت میکند
بر آنکه در دخل راه است و این منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود
که اگر لشکر عزم او صف بکشد آن صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان که اسد یا جدی باشد در داخل
هم است اگر مراد اسد برج باشد یا هفتم اگر مراد صورت برج باشد سیر و حرکت نخواهد کرد مگر در داخل آن
صف و بجهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف این معلوم میشود
یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج آن صف نیز خواهد بود به تقریبی که در بیت اول گذشت و رفع این
اشکال را بیکی از دو طریق می توان کرد اول این که گفته شود که این اشکال در وقتی است که لفظ نیز در بیت
اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی از برای داخل اما هرگاه در شعر اول قید از برای دخول
حدثان و در ثانی قید از برای ردیف سرطان گرفته شود جمله اشکال [illegible] و منافات میان دو لفظ
جز و نیز نیست بجهت آنکه معنی شعر اول در این وقت آن میشود که اندیشه آن هرگاه بجهت محافظت عالم
حصاری بکشد بغیر از خارج آن حصار دخل شدن حادثات را نیز راه نخواهد بود با وجود آنکه منع نزول
حوادث در عالم از جمله محالات است چه جای امور دیگر و معنی شعر ثانی این میشود که اگر لشکر عزم
آن صف بکشد بغیر از دخل آن صف سیر اسد یا جدی نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در ما تحت
آن هستند و طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ نیز بمعنی … بعد و دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار
واقع شده است و حکیم سنائی گوید چو النش بر کسی که جم افکند نیز در کار بر و لیش نه بینی چنین و انوری خود
در عذر ادای خارجی که از آن صادر شده گوید حق همی داند که اندم تاکنون نیز زبان ناورده ام
بکدام بکام و در این وقت معنی شعر این میشود که هرگاه اندیشه آن حصاری بر عالم کشد دیگر بجز خارج
آن دخول حدثان را هیچ نباشد و شعر ثانی نیز بهمان نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی نیست
و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این شعر زاید است همچنانکه در غزلی از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش
این است دردم از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم گر … عقرب …

ناقص دو چشم در قبضهٔ شمشیرت شدی دیگر از او | و بران منزل چهارم ماه است و آن ستاره ایست بزرگ و روشن
و سرخ رنگ بران چشم ثور است که بسوی مشرق است و مراد از ثور برج ثور است و مراد از عقرب همان
حیوان معروف است نه برج عقرب و نسبت ناقص دو چشمی بعقرب بجهته ان است که مشهور است که عقرب
بی چشم مخلوق شده نظامی گوید ولیکن چو عقرب بهنگام هش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش و معنی
ان است که ممدوح را انقدر مرتبه است که اگر نه ان بودی که مبادا اثر مانند عقرب ناقص دو چشم شود
و بران که چشم گاو است برکندی و بجای جوهر در قبضهٔ شمشیر او بنشاندی | در بیشه گوزن از پی داغ
تو کند پاک هم سال بخت از نقط سیهه را زار مشهور است که گوزن چون از مادر زاید نقطه
چند سیاه بران اش است و هر نقطه از ان سالی بر طرف میشود و بعضی گفته اند که جمیع نقطها سال
اول بر طرف میشود و ظاهر آنست که بنای شعر بر تقدیر اول است و معنی لغز است که بجهته انکه تو ران
گوزن را داغ کنی و از او در رمه خود جای دهی در بیشه همان سال اول ران خود را از نقطه پاک
میکند تا جای داغ خالی باشد و نسبت بدو هر که بنقطه بجهته معروف انها است چنانکه ظاهر است | بر عالم
جاه تو که را روی گذر ماند چون مهر فرو شد چه یقین را چه گمان را در اصطلاح شعرا فرو شدن
مهر کنایه است از تمام شدن و زایل شدن و معنی شعر این است که یقین و گمان تمام شده اند و بدان
رسیده اند دیگر که را روی گذراندن است و کرا امکان رسیدن بان و در انسخ الکنت و در چه
یقین و گمان از برای تعمیم است یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان | چشم زره اندر دل گردان
شمارد بیم سطوه دیدن شریان ضربان را این شعر در صفت جنگ است شریان رگیست که روح
در ان باشد و ضربان بفتحتین جستن رگ است و گرد بضم کاف فارسی پهلوان و دلیران و محصل معنی
انکه دل او ران لشکر خصم در رزم از خوف بنحوی رگ دل ایشان در جستن و طپیدن باشد
که حلقه زره با وجود عدم بینائی رگ را در دل ایشان تواند شمرد و بجهت انکه ملاحظه کند | تا خاک
کف پای تو را نقش نه بستند اسباب تب لرزه ندادند قسم را تجربه شاهد است که قسم خورنده
بعد از قسم برافروخته میشود و می لرزد و مراد ان است که بواسطهٔ عزت و مهابت ممدوح گاه که گفته
خاک کف پای تست لازم قسم اشاله که باعث تب و لرزه میشود و محصل معنی ان است که تا خاک
کف پای تو را برای انکه خلایق قسم خورند بیافریدند این معنی را لازم قسم ساخته اند پس جهات
خاک کف پای تو باعث این معنی شده و صاحب شرفنامه بجای قسم ستم نقل کرده بتقدیم
سین بر تاف و درانوقت محصل معنی ان است که چونکه کرم خدای نعم مقتضی ان است

که جرای

که جرای بهره وری از پیش از ان در وجود خلق کرده است بنا بر این تا خاک کف پای تو را بیافرید تا جرای دردها و بیماریها بی
اسباب تب لرزه را به بیماران ندادند | گر شاه نشان خواجه بخواجگی است روز رسته وران شک نگفتند هیچ حکم را
مراد ان است که اگر خواجه کسی است که شاه نشان باشد یعنی اثار رونق شاهی دران باشد خواجگی انست که ممدوح منزل است
و منحصر دران است واحدی دیگر نیست که اثار پادشاهی دران باشد تا خواجه باشد و این معنی از نهایت وضوح و ظهور
بمنزله روز است و هیچ حکم کننده را شک و شبهه نیست | روزی که دوان بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد
شیر علم شیر اجم را در غوره خناق ارد در جلوه تشنج گر پاس تو یاری ندهد کوس علم را اجم بفتحتین جمع اجمه است
یعنی نیستان و شیر علم عبارت است از شیر علمی که بصورت شیر ساخته باشند همچنانکه متعارف است و خناق
مرضی است که در گلو ظاهر میشود و حلق را میگیرد و تشنج فراهم کشیدن پوست است و پالس به باء فارسی یعنی
حفظ است یعنی روزی که از عقب شمشیر مبارزان شیر علم با وجود عدم حیوة بنوعی گرم رزم شده باشند
که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را شعله نفس باسانی و سهولت فرو برد و بخورد اگر حمایت کردن تو یاری
علم نکند کوس را خناق بهم رسد و از ان آواز بر نیاید و علم را که جلوه و ظهور ان باعث بعث
لشکر است تشنج بهم رسد و جلوه نکند | بخت تو نه سیمای است که ره گم کند اقبال گر نیست کند دشمن بدبخت
ورم را سیمای یعنی فربهی است و معنی رف است که بر شیه اطفال فربه که در نظر مردم خوش اینده
استند و مردم را رغبت بدیدن ایشان است چشم زخم بنیت کشند بواسطه رفع چشم زخم و در این
بیت بخت ممدوح را نسبت بطفل سیمای کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را
تشبیه کرده است بشخصی که رغبت بدیدن ان طفل داشته باشد و محصل معنی انکه بخت تو نه چنانی
سیمای است که اگر دشمن بدبخت ورم کرده خود را فربه و سیمای انگاشته یعنی چشم زخم بر وی کشیده
و چنان نماید که مردم را بدیدن خود رغبت است اقبال راه گم کند و میل بدیدن ان کند بلکه باز
اقبال را میل بدیدن بخت تو است و بغلط نخواهد افتاد و بخت تو را ان نوع خوش اینده کرده است
که اعتبار دیگری بران توان کرد | خصم ار گله کار تو نسبت نکند به تا نه چکند بازوی بیدست علم را
یعنی بهتر انست که خصم خود را در کمالات مثل تو نداند و از برای چه کمالات خود را که مانند بازوی
بیدست یعنی بی پنجه است و ناقص است تا کمالات تو کند که مانند علم است و در همه جا مشهور
و معروف است و ممکن است که فاعل چکند بازوی بیدست باشد یعنی نسبت در پیش کمالات خود را
بکمالات تو از این مقوله است که بازوی بی پنجه علم را شانه خود داند | تا خاک زامد شد هر کاه بغیر مانند
پرداخته و پر نکند پشت شکم را بر پشت زمین باد فرا رست بسعادت کاندر شکم چرخ تهی شادی و غم را
پرداخته شدن یعنی خالی شدن است یعنی تا پشت زمین بسبب ابدان موجودات پر است و وجود خاک شعر

بنحوی که دیگر نتیجه ازان حاصل نشود و شکم زمانی بسبب زیرخاکی موجودات بان عالم پر شود بنوعی که دیگر موجودی بعالم
عدم نتوانند رفت ترا بر روی کار زمانی بسعادت قرار باد که در دخل خرج تو نیز که واسطه شادی و غمی در این عالم
بواسطه آنکه شادی بواسطه خاطر تو بر دوستان واقع میشود و غم نیز بواسطه خاطر تو در انتقام تو بر دشمنان تو واقع
میشود و علت شادی و غم توی   درین مکتب چهره بعیوق نموده ناهید فلک شعبده مثلث و بم را عیوق
ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتم اند و از جانب شمالی با پروین طلوع میکنند چنانکه
میان هر دو حاجز نیزه ایست ناهید زهره است و مثلث بفتح میم و سکون ثاء و فتح لام و بم بفتح باء و سکون میم
دو تار اند از ازاد تا رعود و از تا رعود بیش تندها بیخ است چنانکه گفته اند بیخ تار اند همه هم جا و در بسا
و مثلث و بم و بعضی از مشاهیر یک تار بر اینها افزوده اند و از انظر هم نام کرده اند و چون که این
شعر بعد از دو شعر سابق است پس باز در دعای ممدوح است و مراد از شعبده مثلث و بم نغمه انهاست
و تعبیر از نغمه بشعبده بعلت آن است که مشهور بشنو با تکرار آن نغمه چندان غریب است که گویا سحر است و معنی
آن که در بزم تو زهره نغمه مثلث و بم را چهره بعیوق نماید یعنی زهره چهره نغمه انها را بعیوق بنماید
و چهره نمودن نغمه ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز است بطریقی که نغمه بر سد   صبا تو حی
زلف بنفشه کرد و شبی بنفشه سر چو در اورد این معنی را حدیث عارض یار در گرفت گل نشنید بنفشه ناصیه
بر داشت این دو معنی را جود بد ناصیه کاین یک حرف زلف نکر او متابعت نمودند عقل و تقوی را زبان
سوسن و از دو چشم نرگس را خواهی نطق و نظر داد بهر انها را بتعرض تکمیل کردن باو پرداختن و میل باو
نمودن انها یعنی خبر رسانیدن و معنی اشعار ان است که صبا در مقام رسوائی گل و بنفشه بود پس متعرض
زلف بنفشه شده دستی بان دراز کرد بنفشه سر بر بازوی ان در اورده زلف خود را بدست صبا داد
بعد از ان حرف رخساره گل بمیان آمد یعنی صبا گفتگوی ان را میان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را
بان کرد گل نشنید یعنی انهم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کام خود را از بنفشه هر دو حاصل کرد
با نفس نباتی که مربی ریاحین است این دو معنی را بر داشت یعنی این دو معنی را بان اظهار کرد و گفت
که من با دو کس از لشکر تو اشنائی کرده ام پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکران که بنفشه و گل باشند
مخالفت عقل و تقوی کرده اند و لاف اشنائی ایشان میزنند زبان سوسن را خاصیت نطق و چشم
نرگس را خاصیت نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی بصدق و کذب این مقدمه رسیده معلوم
کنند و بنفس نباتی اعلام کنند و در بسیاری از نسخ بدل گل بنفشه لاله شنید است و در
بنوقت ... علی بر داشت لاله خواهد بود نه صبا یعنی لاله اشنائی صبا را با بنفشه و گل بشنید و غمازی

کرده

کرده بنفس نباتی گفت مخفی نماند که در مصرع آخر از شعر چهارم کلمه را زاید است که از وزن شعر اورده شده است و این
در کلام شعرا بسیار واقع شده است حسن دهلوی گوید بجرم اگرچه ریختی خون بیگناه تو خون من بریز برای ثواب و راه
دمی نتوانندش که را کلمه بهر راست کنی نخواهم نه مکسور و را آخر از جهت تعلیل باشد تا معنی این شعر که نفس نباتی
نطق و نظر بسوسن و نرگس بدین معنی نصب داد از جهت انها بهر چه معنی راست قلم بدست گرفت قضا براب نویسد
جواب فتوی را یعنی مفتی رای بهر قصد که قلم بدست گرفت و اراده کند که اثر را بنویسد و اگرچه هنوز بنشت
نکرده بنی قضا جواب ان فتوی را یعنی روان را بر اب نویسد و این کنایه از ان است که روان صورت
نمی بندد و همچنانکه نوشته بر روی اب صورت نمی بندد و صاحب اصطلاحات گفته است که براب بیخ
در حال امده است و دو بیت معنی ان این میشود که هر چه مقتضای رای لست همان که قضا یافت
دو انست که تو چه فتوی خواهی داد و پیش از انکه بعمل اوری بنا بر نهایت متابعت قضا مر تو را
در امال بمقتضای خواهش و رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است   ورا عطیه عمری چنانکه
هیلاج بخشد کدخدا سالش عطای کبری را   دلیل کسب عمر بر دو نوع است یکی دلیل جان و دیگری دلیل تن
که بقای عمر بهر دو است دلیل جان را هیلاج گویند و ان بلغت یونانی بمعنی کدبانو و دلیل تن را کدخدا
و هیلاج بدین ترتیب اول شمس دوم قمر سوم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال
مقدم پنجم درجه طالع پس هر یک از انها که در وتد یا ما بر وتد باشد هیلاج درجه طالع خواهد بود و انچه
مذکور شد که در ترتیب اول شمس را مقدم دارند در وقتی است که تولد بروز باشد و اگر تولد بشب باشد
اول نظر بقمر کنند بعد از ان شمس و اما کدخدا ان است که برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در ان است
مستولی باشد یعنی صاحب ان خانه باشد تا یکی از شرف و حدود ان در ان برج باشد ... هر کوکبی را
در کدخدای عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری و عطیه کبری شمس که بیش از همه است صد و بیست
سال است الی آخره و معنی شعر ان است که ترا عطیه عمری باد یعنی ترا عمری عطا شود که هیلاج عمر تو
کبیر سال است عمر کند عطای کبرای کدخدا را یعنی نظر بانکه مقتضی کمی و زیادتی عمر هیلاج مر شعاعش
عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضای ان عطای کبرای کدخدا را ایام کبیر سال است عمر بگردانند
و از کمیت ان سال هر گاه جمع کرده شود عطای کبرای کدخدا اهم است و چون که مقام مقتضای
مبالغه است باید این کبیر را بجمیع سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبرای شمس را
اراده نمائیم که از دیگر عطایای کبری بیشتر است تا مجموع سال عمر صد و شصت و پنج هزار

چونست سال شمسی که در سال سیصد و شصت و پنج روز باشد حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش در یتیمی
کرد رشک در یتیمان را و در یتیمی اول کنایه از عزیز الوجود بودن و نایاب بودنست همچنانکه در یتیمی عزیز الوجود
و نایاب است و مراد از گوهر کلک است خط خلاصه معنی آنکه حسرت بر دل در یتیمی که رشته خط ممدوح دارد عزیز
الوجود است و نایاب کرد رشک بردن بر در یتیمان را یعنی الحال همه چیزها حسرت و رشک بر خط تو می برند
نه بر در یتیمان و رشک بردن بر در یتیمان نایاب شده است   زمانه سیری کام روزیش از برانگیزی بجاهلی
بروت کاند و بعد فردا بدانکه این شعر در توصیف اسب است و آن را بدو طرق می توان
معنی نمود اول آنکه اسبی که منشی و زکار سریع السیر است و چون تا از امروز برانگیزی پیش از آخر شدن
روز ترا بجائی برد که فردا در آن عالم است یعنی عالم ابد و محصل معنی آنکه بر زمانه سبقت میکرد و پیش
از آن که زمانه بحرکت خود فردا بیاورد آن است بحرکت خود بفردا میرسد دوم آنکه آن اسب اگر امروز برانگیزی
ترا بجائی برد که امروز در آن فردا بود یعنی ترا بعالم ازل برد و محصل معنی آنکه داخل روز گذشته می شود
و از این نیز معلوم می شود که سیر او اسرع از سیر زمانه است بجهت آنکه زمانه بحرکت خود روز گذشته را می
برد و آن اسب با وجه آنکه در امروز است و از روز گذشته موخر است بجهت سرعت سیر آن از زمانه خود را
بروز گذشته میرساند   هر مستوفی زوصل مقلوب هر مختلفی زهجر واجب یعنی هر مرتبه سهل از وصل
مبدل بدشواری شده و دستورهای او بگیجها بدل گشته و هر مرتبه مختلفی از هجر که هرگز از برای
دیگری بوجود نیامده و نخواهد آمد بطالع من از برای من واجب گشته و از من منفک نمی شود نخواهد شد
تیزی تیغش ببرد گرمی آتش بیهی   نوع چه جنس از عرض نفس چه جوهر شکست   عرض موجودیست
قایم بموجودی دیگر چون سردی و گرمی و امثال اینها و جوهر موجودیست قایم بذات خود چون آب و آتش
و غیر اینها و این بیت در مقام تعجب گفته شده معنی این شعر آنکه تیزی تیغش گرمی و حدت آتش را ببرد
بر بای چگونه نوعی از عرض که تیزی است چگونه جوهری را شکسته است که آتش است یعنی نوع از عرضی
که آن حدت و تیزیست جوهر عمده عظمی را که آن آتش است شکسته و بالجمله شمشیر آن بسبب تیزی
و بر بندگی که دارد آتش را مغلوب خود کرده پس تیزی تیغ آن که نوعیست از جنس تیزی که در جنس
اعراض است آتش را که از جواهر است بسبب بردن گرمی او مغلوب و شکسته ساخت
و بعضی گفته اند که چون گرمی آتش نیز از اعراض است پس شکستن لازم باشد شکستن جوهر نمی شود
پس باید مراد از گرمی آتش رواج و رونق لازم باشد و مخفی نماند که رواج و رونق نیز از اعراض است
ولیکن

ولیکن جواب شبهه آن است که مطلوب از آتش گرمی آن شکسته نیست آتش نیز مغلوب شکسته خواهد بود و اگر مراد
رواج هم باشد باز صحیح است بجهت آنکه شکستن رواج شیء باعث شکستن و مغلوب شدن آن شیء است
ای اسکندر نبود زخشش چندانکه رفت در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست آورده اند
که چون اسکندر بظلمات رفت و در آنجا از سم ستوران لشکر صدائی برخواست مثل به صدای
سم ستوری که در سنگستان رانند حقیقت آن از اسکندر سوال کردند در جواب گفت که این صدا
از چیزیست که هر که بردارد پشیمان و هر که برندارد پشیمان خواهد بود جمعی اندکی از آن برداشتند
و چون از ظلمات بیرون رفتند و نشان بدیده کردند جواهر نفیس قیمتی بود کسی که برداشته بود تاسف
خوردند که چرا بیشتر برنداشته اند و پشیمانی دیگر از آن ظاهر است و مراد از گوهر احمر در این مقام
سرهای خون آلود دشمنان است و بعد از این مقدمات معنی شعر واضح است   روز می خوردن است دی و
نشاط و طرب است نافه هفته است اگر غره ماه رجب است   بدانکه در زمان قدیم متعارف بود که در هر
سه شنبه ملوک جشنی میکردند و بمی خوردن و عشرت مشغول بودند و در آن سال که حکیم این قصیده گفته
غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بود شاه اراده داشت که در آن سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشنی
نکند و مجلس می آن زد انوری خطاب بشاه کرده میگوید که اگر غره ماه رجب است اما روزی است
نافه هفته یعنی در وسط جمیع روزهاست و از قدیم الایام ملوک این روز را بعشرت میکنند رسیده اند
آن ابر دست کشت که خاک کف سبید او تاریخ عهد آذر و بهمن است   بدانکه مقرر است
که هرگاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد روز وقوع آن واقعه را مبداء ساخته
تاریخ عهد خود سازند و معنی شعر آنست که ممدوح چنان ابر دست کشت در جود و فیض و چنان
که خاک کف سبید آن یعنی جودهای [illegible] به اعتبار آن چنان عمده و عظیم است که ماه آذر
و بهمن با وجود کثرت فیض اینها آن خاک کف را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند
یا آنکه مراد از تاریخ عهد بودن است بجهت آنکه تاریخ عهد هر چیزی البته مقدم بر آن چیزیست و مراد
آنکه جود تازه نیست بلکه مقدم بر دو جهان [illegible] ماه است با وجود آنکه این [illegible] ماه از ابتدای
عالم تا حال بوده اند   خصم را گو هر چه خواهی کن که در ترتیب ملک این چنین دانم خداوند که خود داند کار را
کل شاه شاه بعضی گو گفته اند و در میان عرب مشهور است که کل شاه [illegible] یعنی هر کو گفته که
روزی باشد که بپای خود معلق سازند و مراد آن است که هر گناه کاری روزی باشد که بگناه

خود کرد شمار شد و معنی شعر آن است که با خصم بگو که هر چه میخواهد بکنند که اینجا آخر بدبیای او با ور راج خواهد
شد منه بدیگری و تو اینقدر میدانی که انتقام عاصی را هم از وی باید کشید و غیر نیز بجای او نمی باید گرفت
و می تواند شد که کل شاه اشاره بجملهٔ دیگر باشد که در میان عرب مشهور است و آن اینست که کل شاه
معلق برجلها یعنی هر گوسفندی در جای خود معلق و مراد آن است که هر کس زیاد از حد خود را نمی تواند
از پیش برد پس معنی شعر آن می شود که خصم را بگو که هر چه میکنی خواهد بکند و هر دست و پای که می
تواند زد بزند و تو از این تشویش مکن بجهت آنکه میدانی که هر کس زیاده از حد خود را از پیش
نمی گیرد و ملک نورانی نمی تواند تصرف بخود لئن قانه مریم البشرین است لعل تو از بوسه بخشی تا بجان آن بخود
عیسی تو متهم یعنی بوسه که از تو کرشمه شد محی اموات است پس از شبه عیسی است لعل لب تو که زنده تولید است
شبیه است بمریم و چون عیسی متهم بخدائی شده بوسه که از تو کرشمه شد نیز متهم بخدائی است پس معنی بیت آن
است که لعل لب تو که شبیه بمریم است چون آبستن است از بوسه پس تو بگذار که آن بوسه اخذ شود
تا آن بوسه تو که شبیه بعیسی است احیاء اموات کند و متهم بخدائی شود زهد تو فضله وضعی کردر یزدی
چون چهار مادر از بطن سه دختر آمدی معروف آن است که این شعر در وصف زهد جناب امیر المؤمنین علیه السلام
و ظاهر آن است که مراد آن باشد که زهد تو بمرتبه آن است که اگر فضله از وضعی تو که از زهد تو حاصل شده به افلاک
رسد که آبا و علویه اند و مؤثر و فاعل اند و در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند از رسیدن آن فضله
وضعی که از زهد تو ناشی شده با باء علویه بنحوی زهد تو در آنها تأثیر میکند از آبا بامهات برسد امهات
نیز از تولید باز میمانند لهذا امانند نایش میشوند و از حیض منقطع میشوند و از تولید موالید
ثلثه که عبارت است از حیوانات و نباتات و جماد و بغیر از آنها سه دختر می شود باز خواهد ماند
پس آنچه گفته است شاعر که خفتی چهار مادر از بطن دختر آمدی کنایه است از انقطاع چون چهار
مادر و این از منی است بر آنچه در رسم و رسوم متعارف است که فعل باشد که باید از شخص بخصوصه
صادر شود از دیگری ممتنع باشد در وقت تو هم عدم صدور از آن شخص میگویند پس باید
فعل از آن دیگر صادر شود از باب تعلیق بر محال هم مثل آنکه میگویند اگر تسخیر فلان مملکت را
سلطان آن تسخیر نکند دیگر محال است که آن مملکت تسخیر شود ممکن نبود که هستی واجب
شود خدا و آن ممتنع که حد تو از دل ها شود در تنکنای عکس نقیض خیال لا دست پرستم
که صورتم زهی تحیدا شود مراد از وجوب وجوب بالغیر است نه وجوب بالذات و مراد از عکس
نقیض خیال خیال لا دست که خیال عدم وصل و ملاقات و اتصال لازم باشد زیرا که نقیض

خیال

خیال لا خیال است و عکس لا خیال خیال لا دست پس معنی شعر آن که ممکن است که وجوب بالغیر نانه و معدوم شود آنا
منفک شدن یار تو از من ممتنع است و میترسم که از کثرت فکر و خیال این در ذکر دوست و عدم وصول با او
هلاک شوم و مفارقت عدم صورت و هیولای من واقع

مردان که کسب زیاد
نمی کند مر جناب حضرت عیسی علیه السلام [illegible]
[illegible] والحقیقة [illegible]
[illegible] حضرت [illegible]
[illegible]

سالک است که موجب غیرت وجودی بود در ظهور وحدت و کمالی حق و ایمان آن عبارة از بقا باشد چه ایمان حقیقی که تصدیق
بوحدانیة حق است بدون شایبه شک وقتی میسر است که بعد از فناء خودی ببقای احدی متحقق گشته عین وحدت
گردد و یقین کامل لذی است که جامع باشد میان فنا و بقا که از خود نیست شده باشد و بحق هست گشته و وحده حق را
بحق مشاهده نموده و مغایرة اشیاء نزد وی جز اعتباری نباشد پس کامل می باید که بحکم تخلقوا باخلاق الله متخلق و موصوف
باخلاق حمیده و اوصاف پسندیده شود مثل کرم و جود و سخا و نصیحت و حلم و حیا و رفق و شفقت و وفا و قطع تعلق
از دنیا و ترک اعراض بر تقدیرات و قضا و صبر و شکر در هنگام بلا و عدم متابعت نفس و هوا و اجتناب
از خود نمائی و ریا و احتراز از تعصب و جور و جفا و متابعت اوامر و نواهی بجا اجلال و عنا و با وجود فقر اظهار
غنا و اخلاص و صدق و صفا و تجلیه و توکل و تسلیم و رضا و اشتغال و ظاهر و باطن بحضرت مولا و منی خورت
بفقر و فنا و تواضع و مروت و فتوة و رفق و عبادت حق به خوف و رجا و صبر و خشنودی در سرا و ضرا
و صلح و صلاح و عفت در خلا و ملاء و ثبات قدم بر جاده شریعت غرا و بذل و ایثار در باره فقراء و محبت علما
و صلحا و توقیر و تعظیم عرفا و اولیا و نصیحت و خیرخواهی اعداء بعلم و زهد و تقوی بعده والسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة الزاكيات على محمد واهل بيته الطاهرين وبعد فان هذا ما
املاه الشيخ الكامل العالم كاشف اسرار الحقيقة هادي ارباب الطريقة كمال الملة والدين عبد
الرزاق الكاشاني قدس سره على ما اجاب به امير المؤمنين مظهر الحقايق ومظهر الدقايق امام الائمة
وكاشف الغمة ذي المناصب والمناقب امام المتقين علي بن ابي طالب على نبينا وعليه الصلوة والسلام
عن سؤال كميل بن زياد رضي الله عنه عن الحقيقة وهو قوله ما الحقيقة فقال عم مالك والحقيقة
قال كميل اولست صاحب سرك فقال عم بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني قال كميل او مثلك
يخيب سائلا فقال عم الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال عم
محو الموهوم مع صحو المعلوم فقال زدني فيه بيانا فقال عم هتك الستر لغلبة السر فقال
زدني بيانا فقال عم جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا فقال عم نور
يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدني بيانا فقال عم اطف
السراج فقد طلع الصبح قال الشيخ الشارح قدس سره الحقيقة ههنا هو الشيء الثابت
الواجب بذاته الذي لا يمكن تغيره بوجه ما ولما كان كميل من اصحاب القلوب طالبا لمقام
الولاية الذي هو مقام الفناء في الذات الاحدية اقتضى حاله السؤال عن الحقيقة فاجاب
امير المؤمنين عم بما يدل على انها مقام عال بعيد عن مقام صاحب القلب لا يرتقي اليه
الا اصحاب الاستعداد الكامل منهم بتأييد نور التوفيق والهداية وسابقة
الحب والعناية بطريق يختص بهم وسير يليق بحالهم ورياضة خاصة قلبية لا نفسانية
وهو قوله عليه السلام مالك والحقيقة يعني اين انت من ذلك المقام حال كونك في مقام
القلب واقفا مع وجودك وهذا التشويق منه عليه السلام وتحريض على السير فقال اولست
صاحب سرك الم اكن مستعدا لذلك المقام مع اطلاعي على سرك والسر هنا المعنى الذي لا يمكن

ظهوره على المشاعر النفسانية حتى القوى الفكرية فلا يطلع عليه الا من ترقى عن مقام
النفس وقد يقال على القلب الواصل مقام الروح عند ترقي الروح الى مقام الوحدة
لشدة لطافته ونوريته وغاية تجرده وبعده عن مقام النفس والقوى وهو لا يطلع
على ذلك المعنى الا من تلك الجهة ولا ينتقش الا في جهته الذي يلي النفس ولهذا اطلق
عليه السر مجازا والمراد ههنا هو المعنى الاول فاخبر عن استعداده بترقيه عن مقام النفس
بدليل الاطلاع على سره وقوله عم بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني تصديق له بانه
مستعد لذلك المقام لكنه غير واصل اليه الآن ترشح الفيض من صاحب الكمال
لا يمكن الا على المستعد الكامل القابلية وهذا الكلام يدل على انه عليه السلام في مقام
التكميل والاستقامة والتمكين وان كميلا في مقام القلب قابلا مترقيا لم يصل
الى مقام الفناء وحتى يدرك الحقيقة اذ لو لم يكن عليه السلام في مقام الاستقامة
والتمكين في الولاية وهو مقام البقاء بعد الفناء في عين الجمع بل كان مستغرقا
في الذات الاحدية لم يكن له وجود حتى يطفح شيء وكذا لو كان كميل في مقام الولاية
مستغرقا في عين الجمع لم يرشح عليه شيء فكان عليه السلام في مقام البقاء
بعد الفناء موجودا بالوجود الموهوب الحقاني ممتليا بالنور الاحدي كما وصفه
النبي صلى الله عليه وآله بانه ممسوس في ذات الله يطفح منه ذلك النور عند
قيامه بحق المعبود وترشح على المستعد السالك فانظر كم بين سره الذي هو النور
الاحدي الذاتي وهو نور الوجه الباقي وبين سر كميل الذي هو تجليات الصفات
في مقام القلب اذ السر هو نور المكاشفة والمطالعة للآيات بعده فسر كميل هو
من اوايل اسراره عليه السلام وطرف العيان لا من حقايقها وقول كميل او مثلك
يخيب سائلا معناه ان للسائل حقا اذ لو لم يشعر بالمسؤول عنه بوجه لم

يسئل عنه ولم يطلبه ولم يستعد للادراك المطلوب لم يشوبه ولهذا قيل القلب والوجدان
توامان وقال البعض ما لم تكن ليعطيه لم تكن ليعطي داعيه وتصدقه قوله تعالى ادعوني استجب
لكم وقوله تعالى اتاكم من كل ما سألتموه والكل بل الكمل المطلع على مقتضيات الاستعدادات
يجب عليه التكميل على حسب اقتضاء الاستعداد فلا يحجب قطعا ولهذا اجابه اولا
بقوله عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة وهي جواب على حسب رتبة
السائل اذ السائل كان صاحب القلب في مقام تجليات الصفات والجلال هو احتجاب
الوجه الباقي بحجب الصفات كما ان الجمال هو نور الوجه من دون حجاب والوجه هو الذات
الموجودة مع جميع لوازمها والسبحات هي الانوار وانوار تجليات الصفات هي حجب الوجه
وتسمى سبحات الجلال كما ان انوار تجلي الذات تسمى سبحات الجمال وقوله عليه السلام من غير
اشارة اي بلا اشارة ما لو عقلية او روحية لانها تشعر باثنينية وهي عبارة عن مقام الفناء
المحض اي الحقيقة هي طلوع الوجه الباقي بكشف حجب الصفات عنه لنفي سبحات وجهه ما سواه
فلا يبقى الاشارة الا الى الشيء كما قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله ان لله
تعالى اربعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره من خلقه فهداه عليه السلام الى مقام الفناء والبروز من وراء حجب الصفات الى وجه
كشف الذات ولم يكتف بذلك لوفور استعداده وعلمه بان ذلك الكشف قد يكون مع
كون صاحبه في مقام التلوين ولا يدل على مقام الوحدة الا بالالتزام فان الذات
الاحدية لا تخلو عن الصفات التي يلزمها دائما فاستزاد البيان فقال عليه السلام
محو الموهوم مع صحو المعلوم فاشار صلوات الله عليه بالاول الى ان التلوين انما يكون
بحجاب صاحبه وجوده غيره بالتوهم وليس وجه الغير الا نقش موهوم ما استقر ورسخ

باستيلاء

باستيلاء قوة الوهم وسلطان الشيطان على القلب فمن خلصه الله تعالى من عبادة محي عنه
ذلك الوجود الموهوم الذي ليس الا نقشا خياليا لا وجودا حقيقيا يحتاج الى الفناء
ولهذا قال بعض العرفاء الباقي باق في الازل والفاني فان لم يزل وبالثاني
ان الابهام اللازم للدلالة الالتزامية ههنا انما يكون لسلطنة قوة العقلية
واعتبار العقل بكثرة الصفات ويمتنع عروجه عن الحضرة الواحدية الى الحضرة
الاحدية فمن عرف الحق بالطريق العلمي لم يخلص عن حجب الصفات المعينة للذات
ولم يرتق عن الحضرة الواحدية الى صرافة الاحدية فلا ينكشف الحقيقة الا لمن
عزل عقله بنور الحق وجن بالجنون الالهي كما قال الامام المحق جعفر الصادق عليه السلام
غلبة العشق جنون الهي فمحى عن غمام كثرة الصفات وصفى عن كدورة الاعتبارات
وارتفعت الكثرات العقلية عنه بنور العشق الحقيقي والحب الذاتي حتى بلغ
صاحبه مقام الاخلاص الذي اشار بقوله عليه السلام وكمال الاخلاص له نفي
الصفات عنه بالاخره فصار علمه عينا وعينه حقا وتوحيده شهودا لا علما
وبيانا ولما نفى سلطان الوهم والعقل لطردهما عن طريق الحق عرف السائل ان
ذلك لا يمكن الا بظهور سلطان العشق وذلك لا يمكن اختيارا ولا منوطا
بسؤال لكثرة وارادته فاشكل ذلك عليه فطلب زيادة الوضوح فقال
عليه السلام هتك الستر لغلبة السر اي انك زعمت ان لك سرا ولا شك
في وجوده ما دام ذلك السر ضعيفا كامنا بقدر العقل ان يستره والقلب
ان يخفيه فلست صاحب حقيقة بل عالما عارفا غير محجب واذا قوى وغلب
وظهر سلطانه على العقل وانطمس نور العقل بنوره كما ينمحي نور القمر بنور الشمس
وصرت مغلوبا محكوما اسيرا في قبضته وكان حالك في الجذبة والمغلوبية كحال

السائل نسخه

المباينى وانهتك ستر العقل والشرع بقوة الحب صرت في الحقيقة مدرس السالك
ان ذلك مقام السكر وهو عن صاحب حال السالك فقد يسكر بعض السالكين بما لا يسكر
به غيره وقد يشرب احدهم من شراب الحب اضعاف ما يشرب به غيره ولم يسكر لقوة
استعداده وكمال حاله ويسكر غيره باقل منه كثيرا كما كان حال موسى عليه السلام عند
قوله ارنى انظر اليك بالنسبة الى حال محمد صلى الله عليه واله عند قوله تعالى
ما زاغ البصر وما طغى ولا يلزم من غلبة السكر حصول الحقيقة كما قال احدهم شربت
الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب وما رويت فاسترد البيان فعلم غلبة قوة
استعداده فقال عليه السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد اى النهاية في
غلبة السكر قوة جذب نور الذات في الحضرة الاحدية التي لا اعتبار للكثرة
فيها اصلا لصفة التوحيد المشعرة بالكثرة الاعتبارية في الحضرة الواحدية التي
هي منشأ الصفات وذلك هو النور العيني الكافوري الذي هو مشرب المقربين
خاصة فلا يبقى مع هذا الجذب والشرب الحقاني للغير عين ولا اثر ولما كان كميل
عارفا بان مقام الوحدة والفناء في الذات وان كان مقام الولاية ليس
كمالا تاما لان صاحبه لا يصلح للهداية والتكميل ما لم يرجع من الجمع الى التفصيل
ومن الوحدة الى الكثرة ولم يصل الى مقام الصحو بعد السكر ولم يحصل له مقام
الاستقامة المامور بها النبي صلى الله عليه واله في قوله تعالى فاستقم كما امرت
استوضح واسترد البيان فقال عليه السلام نور يشرق من صبح الازل فيلوح
على هياكل التوحيد آثاره اى ظهور النور الذاتي الاحدي الذي سميناه
نور الوجه المشرق من ازل الازال الظاهر على مظاهر صفات الحق وذاته التي
هي اعيان الموجودات وسماها عليه السلام هياكل التوحيد اى صور اسماء الله

تعالى في مقام التوحيد نفيا لتوهم الغيرية آثاره اى صفاته وافعاله يعني ظهور
الذات في مظاهر الصفات وشهود الوحدة في صورة الكثرة وحضور جمع
في عين التفصيل ووجود التفاصيل في عين الجمع وعند ذلك غلب حال
كميل بكر وجذب الشوق عنان تماسكه فاسترد البيان فقال عليه السلام اطف
السراج فقد طلع الصبح اى دع البيان العلمي واترك الحق العقلي واطف
نور العقل الذي هو بالنسبة الى نور الحق كالسراج بالنسبة الى الشمس فقد ظهر
عليك بشائر نور الحق واوايله التي هي بالنسبة اليه كنسبة نور الصبح الى نور
الشمس وقت الاستواء وعند الانبلاج لا احتياج الى السراج تمت تمام
والسلام

قوله ان سر الحقيقة مما لا يمكن ان يقال له محملان احدهما انه مخالف لظاهر الشريعة فلا يمكنه
قوله وعلى هذا اجرى قول زين العابدين سلام الله عليه يا رب جوهر علم لو ابوح به لقيل
لي انت ممن تعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما ياتونه حسنا
والثاني ان العبارات قاصرة عن بيانه غير وافية باداية فكل عبارة قريبة الذهن من
جهة ابعد به عنه من وجوه وذلك فيما حيط في نسخ قسمه وعيريز صرفا عن معاليه
قاصر ومن هذا القبيل ان افشاء سر الربوبية كفر له محملان ايضا في المحل الاول
يراد به الكفر مقابل الاسلام وعلى الثاني يراد بالكفر ما يقابل الاظهار اذ الكفر
في اللغة الستر فيكون معنى الكلام ان كل ما يقال في كشف الحقيقة فهو سبب للاخفاء لها
وستر لها في الحقيقة والسلام

المرام

بسم الله الرحمن الرحیم

بدانکه از جمله تجوید شناختن مخارج حروف است و مخارج حروف نزد بعضی سه است و نزد بعضی شانزده و نزد بعضی هفت و نزد
بعضی هر حرف را مخرجی علاحده است اما نزد اهل تحقیق هفده است و بباید دانست که دندانها بر چهار قسم است اول
ثنایا که جمع ثنیه است و آن چهار دندان پیش است دو از پائین دو از بالا دوم رباعیات که جمع رباعیه است و آن
نیز چهار دندان است از چهار جانب ثنایا سیم انیاب است یعنی دندانهای ناب و آن نیز چهار دندان است
از هر طرف از جانب رباعیات چهارم اضراس است که جمع ضرس است و آن بر سه قسم است اول ضواحک یعنی
دندانهای ضاحک و آن نیز چهار است از چهار جانب انیاب دوم طواحن که جمع طاحونه است یعنی دندانهای
آسیا و آن دوازده است از هر طرف شش از چهار جانب ضواحک سیم نواجد که جمع ناجده است و آن
چهار دندان است از هر طرف از چهار جانب طواحن از نزدیک هست سالگی تا سی سالگی بیرون میآید
پس تمام دندانها سی و دو عدد است و دیگر آنکه باید بیان کنیم در بیان مخارج حروف هفده گانه است بدانکه
حروف حلق شش است و آن از سه مخرج بیرون میآید اول ء ه که از آخر حلق بیرون میآید دوم ع ح
که از میان حلق بیرون میآید سیم غ خ که از ابتداء حلق بیرون میآید دیگر حروف لهویست و لهات
ملازه است و آن مخرج ق و ک است ق از بالای ملازه است و ک از پائین پس هر یک را مخرج
جداگانه بود مخرج ششم ج ش ی است و این سه حروف را شجریه گویند و شجر تا این کام بالا و کام
زیر است و این سه حروف از میان زبان بیرون میآید مخرج هفتم ض است از کنار زبان و آنچه
نزدیک اوست از دندانهای طواحن از هر طرف مخرج هشتم ل است از کناره سر زبان و کام بالا
چندان که بالای چهار دندان است ثنایا و رباعیه و ناب و ضاحک از هر طرف میتوان گفت
مخرج نهم ن است از سر زبان و پای دندان پیش از بالا مخرج دهم ر است نزدیک بمخرج نون است
لیکن راء اندک به پشت زبان میافتد چنانکه مایل بلام است و این سه حروف که لام و نون و راء
باشد لثوی خوانند و لثه گوشت پای دندان است مخرج یازدهم ط ت د است این سه حروف از
سر زبان بیرون میآید بطریق که سر زبان را بر بیخ دو دندان ثنایای بالائی نهند این
سه حروف بیرون میاید و این سه حروف را نطعی گویند و نطع شکنهای کام بالا است
مخرج دوازدهم ث ذ ظ است و این سه حروف را لثویه گویند و این سه حروف

ز

نیز از سر زبان و سر دو ثنایای بالائی ادا میشود مخرج سیزدهم ص س ز است و این سه حروف
از سر زبان و سر دو ثنایای زیرین بیرون میآید و این سه حروف را اسلیه گویند و اسله باریکی
زبان است مخرج چهاردهم ف است میان لب زیرین را چون بر ثنایای بالائی نهند فاء بیرون
میاید مخرج پانزدهم ب م و است این سه حروف از لب بیرون میآیند باء از تری
لب و میم از خشکی لب و واو از میانه اداء میشود و این سه حروف را شفوی میخوانند
و شفه لب است مخرج شانزدهم الف است که پیش او فتحه باشد و واو ساکن که پیش او ضمه باشد
یا کسره باشد مانند اوتونی از هوای دهن بیرون میآید مخرج هفدهم غنه است و غنه
آوازیست که در خیشوم میافتد یعنی در دماغ و سنت است گفتن اعوذ بالله من الشیطان
الرحیم در ابتداء قرائت اگر چه یک آیه باشد و واجب است بسم الله الرحمن الرحیم در اول
هر سوره از سورهای قرآن مگر سوره توبه

و یای ساکن که پیش او کسره باشد

ذکر سجده
الحمد لله اللهم صل علی محمد و آل
محمد السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته

ذکر تشهد
اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله اللهم
صل علی محمد و آل محمد السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

زكوة گوسفند — ما تكاب راج ثد ثم قش قس في الغنم

از چهل یک — از صد و بیست و یک دو — از دو صد و یک سه — از چهار صد چهار — بعد از هر صد شاة — و حس عجافا

هش بب بهج كد كهه كو ض

از پنج شتر یک شاة — از ده دو — از پانزده سه — از بیست چهار — از بیست و پنج — از سی و شش بنت لبون

لون موق ساع عوثب صا قب

از چهل و شش حقه — از شصت و یک جذعه — از هفتاد و شش دو بنت لبون — از نود و یک دو حقه — از صد و بیست و یک حقه — لبون

زكوة البقر — في الابل — الى قلت تالت ج

تا صد و بیست — از صد و بیست و یک سه بنت لبون

لى من شعب عنع فنت صعج شاع

از سی تبیع — از چهل مسن — از شصت دو تبیع — از هفتاد یک تبیع — از هشتاد دو مسنه — از نود سه تبیع — شایع شد

في نبات ياو كا ره مى ورق

زکات نبات — از ده من یک من — از بیست من یک من اگر از چاه — از دو صد درهم پنج درهم — از نقره — اگر آب او در خانه دهند — آب دهند

خذ من ذهب لك نصف ما ها في ركاز

از بیست مثقال نیم مثقال — از چهل یک مثقال — پنج خمس گنج در کان

في رؤس شاع شاع

در سر ها ظاهر گشت یک صاع

و السلام بالله

بحمد الله
فالق الاصباح و خالق الارواح که آفریننده را
صانع حکیم با عجب و درو احکم با سماء افرید ... شنیده نداده
و در حضرت خداوندی ... نغمات ... شنیدن
زهی برقصه باکوش ... خاطر ... سرمست بکام ... از لب ... سیب ... شیرین
که از ... قطره از ... بار ... شیرین
فرخنده ... از ... رحم ... شیرین
چه ... [illegible]

نسخه مفرح یاقوتی
که برای ... دل عاشق
بیمار ناخوش است وصفتش این است
تخم خوشه خال انچه بهم رسد بنفشه خط
انچه بهم رسد سنبل زلف انچه بدست
اید عناب لب ... دانه مروارید ناسفته
دندان ... دانه ... چشم انچه بنظر رسد
قرص صندل غمزه بقدر احتیاج گل بوسه این قدر
که دل را ... کرشمه انچه ... گنجد مشک گریبان
... ناف طلای ... راانچه بدست اید تخم حنظل دشنام
انقدر که ... نکنند مجموع را کوفته در هاون دلهای عشاق
صلایه نموده از پرده چشم صاف کرده در دیگ تحمل کرده بجوش اید تا بقوام
اید اب از چاه زنخدان کشیده با عرق گل رخسار ضم کرده تناول نمایند
که بیمار ناخوش است غذای کبوتر دل را گرفته با تیغ غمزه قتل کرده به ... کیده
در اتش ... کباب کرده تناول فرمایند میوه سیب زنخدان و انار پستان
میل کنند ... معالجه ... واقعی خوش ... بیا نامه بیمار ...

[illegible]

۱۴۱

رقعه که میر ... ره بمولانا عبید الله ... نوشته
عزیز من جواب ... انداز ... بنده
ولم ... نهایت مرتبه ... که ... و ... عقول ...
و جواهر ... لاف و گزاف و دعوی ... بر خیزند انقدر شعور باید داشت که
فهمیدن بهتر است نه با من جدال کردن و نام بحث گذاردن چه معنی است که ادراک
مراتبه عالیه و بلوغ مدارک علیه کار ... قاصر المدرک ... البضاعتی نیست ولا محاله
با من در مقامات علیه مجادله نمودن از بابت قصور طبیعت خواهد بود نه از دقت
طبیعت مثل خفاش همت که ادراک محسوسات را ... المنوخه و ... پندارند
و اقصی الکمالات ادراک شمرند با زمره ملکوتیه که ... نفحات
بر مدارات عالم انوار ... لاف ... زنند و دعوی مخاصمت نمایند
روا نبود و دور ... عقل و معارضه باطل با حق
و ... ظلمت با نور ... و الی الله المشتکی و السلام علی من اتبع
الهدی و اذا اتتک مذمتی من ناقص فهی الشهادة لی بانی کامل ...
... که طریق تو میروند زاغند و زاغ از روش کبک از دست
... که ... کنند ... کور ... دشمن ... بد است

[illegible]

قوله في تسمية الظرف المستقر ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي قلما ينفك شيء عنها كالحصول والكون والاستقرار والتلبس وجب الحذف كما لو وقع خبرا او صفة او حالا او صلة وقد صرحوا بوجوب الحذف فيها ونقل عن بعض النحاة جواز ذكر المتعلق وقال الرضي ره انه لم يثبت وجه تسمية هذا الظرف بالمستقر واما ما ذكره الشارح من تعلقه بفعل الاستقرار او استقرار الضمير فيه والثاني بناء على مذهب البصريين فانهم قد يختلفون في انه حيث حذفت العامل الذي هو المتعلق في الظرف هل حذف مع الضمير او حذف فارغا عن الضمير واستتر الضمير في الظرف ونزيح الثاني بوجوه مذكورة في كتب النحاة وجه التسمية انه حيث حذف العامل واكتفى بالظرف دائما فقد فهم العامل من نفس الظرف فكان العامل مستقرا في الظرف والظرف مستقرا فيه بخلاف ظرف اللغو فان حذف العامل ان يكون بواسطة قرينة فيفهم العامل منها واما ما افاده افراد من انه بذلك يظهر الفرق لك فبناء على ان باء الملابسة التي هي الباء بمعنى مع وصلها بالصلة والمعية فيفهم من تعلق الظرف بالعامل مشتركا من حروف الصلة التي لا تدل على ازيد من تعلق الظرف بالعامل فاذن معنى التلبس يفهم من العامل المحذوف الذي هو فعل التلبس ونحوه من كلمة الباء مثل مثل سائر الافعال العامة في الظرف المستقر واما باء الاستعانة ففهم الاستعانة من كلمة الباء لا من الاستعانة المقدرة ولا يقدر الاستعانة نحو قولنا دخلت بثياب السفر بثياب ليس متعلق بل هو متعلق بمتلبس المقدر وهو حال عن فاعل دخلت ونحو قولنا كتبت بالقلم متعلق بكتبت وفهم الاستعانة ولا تقدر كلمة في الكلام فظهر ان العامل اذا لم يكن من الافعال العامة مثل التلبس والاستقرار لم يفهم منه المصاحبة والمعية فلا يلزم كون الظرف مستقرا في باء المصاحبة لكن الشيخ الرضي ره قال فيه ولا يكون الاستقرا انتهى وهذا الذي جعلته بناء الكلام عليه ان لم اجد به تصريحا الا انه يلوح من كلام النحاة والائمة التفسير في مواضع شتى فارجع اليها شيخ جعفر بن طعمه

هو الله تعالى شانه

في مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام انه قال العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد من العبودية وجد في الربوبية وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية اقول المراد بالكنه الغاية والعناية وهي احد معاني الكنه كما صرح به في القاموس فيحتمل ان يكون المقصود الاشارة الى ان بالعبادة الكاملة يحصل للانسان حالة بالنسبة الى المعبود بحيث يقول الجاهل هو هو ويقول العاقل كانه هو وهي ما اشير اليه في الخبر القدسي المشهور لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى كنت سمعه الذي يسمع به الحديث ولله در من قال باباطاهر اگر دل دلبری دلبر کدامی وگر دلبر دل را چه نامی دل و دلبر بهم آمیخته وینم ندانم دل که و دلبر کدامی اي ارى القلب والمحبوب مختلطين متحدين لا اعرف احدهما من الاخر قوله عليه السلام فما فقد اي الكمالات التي ليس في وسع العبد من جهة احدى الحالتين وهي العبودية بل هي مفقودة منه يوجد في حالته الاخرى التي هي نهاية الاولى فيكون كمال العبودية بالربوبية من جهة التحقق قوله عليه السلام وما خفي من عن الربوبية الخ اشارة الى ان الانسان مظهر للصفات الجمالية والجلالية باجمعها فيكون العبودية كمالا للحالة الاخرى ظهورا لا تحققا لان جميع الكمالات حاصلة للرب تعالى شانه وانما فيظهر علينا ويخفى عنا هذا ما سنح بالبال من غير تامل وتفكر من امثال

محمد بن محمد صدر الدين الرضوي في المشهد الغروي

صاحب شرح الوافيه ١٢ گفته اند با کسی دشمنی مکن که او

یا عاقل است یا جاهل اگر عاقل است از حیله او بیندیش واگر

جاهل است از جهلش برحذر باش والسلام

تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء أحدها مذهب تابعي المشائين منهم
الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو
القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه
الكلي الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج سواء كانت مجردات أو ماديات
مركبات أو بسائط مناط عالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب
الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي
ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب شجرة الإلهية الثالث القول باتحاده تعالى
مع الصور المعقولة له وهو المنسوب إلى فرفوريوس مقدم المشائين أعظم تلامذة
المعلم الأول الرابع ما ذهب إليه أفلاطون الإلهي من إثبات الصور المفارقة
والمثل العقلية وأنها علوم الغيبية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب
القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى
عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية
لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قاله المعتزلة
السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات فإذا علم ذاته
علم بعلم واحد كل الأشياء وهو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالأشياء
علم إجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما سواه وذات
المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما سواه وهكذا إلى آخر الموجودات
وربما قيل في وجه الضبط من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن نقول
إنه منفصل عن ذاته أو لا والقائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات
سواء نسبتها إلى الخارج كالمعتزلة أو لا الذين كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ

مجردا

العارف

العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما
المشهورة أم لا والثاني إما أن يقول بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجية صور خارجية
قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الأشياء وهي المثل الأفلاطونية والصور
المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار الآخر لأنها من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها
له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولموادها المتجددة
المتعاقبة الزائلة بعضها عن بعض المنفصلة بعضها عن البعض بحسب المكان والزمان
معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الإشراق
ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنها غير ذاته تعالى وهو مذهب
الشيخين الفارابي وأبي علي أو يقول إنها عين ذاته فهو إما أن يقول إن
ذاته متحد بالصور العقلية كفرفوريوس وأتباعه من المشائين أو يقول إن
ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي
أشرنا إليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب اسفار

والعلم

إشكال مشهور وهو أنه إذا أخذ جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم
فإذا نسبناه إلى جزئه فلا شك أنه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة
داخلة في المجموع لفرضه بحيث لا يشذ منه مفهوم أصلاً وخارجة عنه أيضاً
إذ النسبة خارجة عن الطرفين ولقوة هذا الإشكال مال بعض الأفاضل
إلى أنه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين والجواب على ما قرره ملا جلال الدين
في حواشيه على شرح الإشارات هو أن فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ

منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الجزئية يتضمن اعتبار النقيضين وذلك لان
كونه بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء
ونسبة الجزئية يتضمن امكانه فكانك قلت جميع المفهومات التي كانت نسبة
الجزئية خارجة عنه داخلة فيه بل تلك النسبة خارجة عنه ام لا فنعم يمكن فرض
جميع المفهومات اى صدق معنى الفرض والظاهر لنسبة الجزئية خارجة منه
واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه وفرضه
ولو بعد ذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبة الى شيء فتامل

فتامل

هو الله تعالى شانه

سوال سأله سعد الدين اسعد عن ابيه العلامة الدواني قال الله سبحانه وتعالى وهو معكم اينما كنتم وقال
رسول الله صلى الله عليه واله كان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان ومن البين ان المعية
من الجانبين فالاية الكريمة تستلزم معية العباد له ومنطوق الحديث النبوي نفي معية الغير
مطلقا عنه تعالى فان افيد وجه التوفيق بينهما كان منتظما بر الاضافات من الله تعالى
بخلود ظلالكم على كافة المسلمين الى يوم الدين فاجاب ابوه المولى الدواني لا منافاة
اصلا فان حاصل الاية عدم انفكاك العبد عن معيته تعالى وحاصل الحديث انفكاكه
تعالى عن معية العبد فحاصل الاول انه كلما وجد العبد يتحقق معية الله تعالى له وحاصل
الثاني انه تعالى قبل ايجاد المخلوقات منفك عن معيتها ولا شبهة في ذلك كما
في اللازم الاعم فان الملزوم لا ينفك عنه وهو منفك عن الملزوم والله اعلم
ثم سأل ابنه الظاهر ان الشبهة لا يندفع بذلك مطلقا لان الحديث يدل انه تعالى
الآن كما كان فنفى معية الغير عنه تعالى يشمل ما قبل الايجاد وما بعده فقال ابوه المعية

ليس

ليست في الحديث الصحيح وبعد ذلك فمعناه الآن كما كان بحسب العلو الذاتي عن المعية
فنكتفي حاصله انه كان متعاليا ذاتا ومرتبة وزمانا وهو الآن كما كان عليه
من الانفكاك بحسب المرتبة وان حدثت المعية الزمانية هذا وقال بعض
الصوفية ان المعية هنا بمعنى الحضور العلمي وهذا المعنى ليست في الغيب المتكررة
قال والله سبحانه مع العبد وليس العبد معه كما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء
اى بالحضور العلمي فهو الآن كذلك اى ليس معه شيء بالحضور العلمي
والاحاطة الادراكية وكتب غياث الحكماء وبرهان العلماء عليها
لا السوال سوال ولا الجواب جواب اما السؤال فلان المعية يطلق على
معان منها ما يستلزم ان يكون من الجانبين ومنها ما لا يستلزم هذا فان كثيرا
ما يراد بها المحافظة والامداد والاعانة والاطلاع على الاحوال كما لا يخفى
على من يعرف العرف وقوله المعية من الجانبين كلام مم واستفادته من الاية
الكريمة ان الله تعالى مع العباد ولا يلزم منه هذا ان يكون مع العبد بوجه يكون
العبد معه ومعا وقوله صلى الله عليه واله كان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان
ظاهر وظاهر انه لا ينافي ما تقدم بوجه ان لم يكن معه وان كان معه فالمعية لا يستلزم
ان يكون العبد معه واما الجواب فظاهر انه ما قرره اولا لا يندفع السوال
وما قرره اخرا من ان المعية في الحديث محمول على الحضور العلمي لا يلتفت
اليه ولا حاجة الى ارتكابه والسلام
لو كان وجود شيء غير مستلزم لارتفاع امر واقع في الخارج يلزم وقوعه اذ لو كان عدمه ثابتا في
الواقع لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه فيكون مستلزما لرفع امر واقع والتقدير خلافه اذا
ثبت الملازمة فنقول حينئذ اجتماع النقيضين واقع لانه غير مستلزم لارتفاع امر واقع

في الخارج اذ لو كان مستلزما للارتفاع امر واقع في الخارج لكان مستلزما لهذا الاستلزام والتالي
باطل لان وجوده لو كان مستلزما للاستلزام رفع الواقع لكان عدم استلزام رفع الواقع
مستلزما لعدمه وقد بينا ان عدم استلزام رفع الواقع مستلزم لوجوده حف فنقول
في حلها ان الشرطية المذكورة في اثبات الملازمة انما هي موجبة كلية وهي التي حكم فيها
بصدق التالي على تقدير صدق المقدم على جميع الاوضاع التي هي ممكنة الاجتماع
مع وضع المقدم والتالي في الشرطية المذكورة غير لازمة للمقدم على فرض جميع
الاوضاع اذ من جملتها عدم هذا الشيء المفروض لان وجوده حين عدمه لا يلزم لكونه
غير مستلزم حينئذ للارتفاع امر واقع في الخارج لانه المفروض مع ان وجوده مستلزم
للارتفاع عدمه الذي هو الواقع بالضرورة كما هو من خواصه والسلام خلاصته
هذا الجواب انه لو اراد ان التالي لازم للمقدم مطلقا فهو اذ على تقدير تحققه حين
العدم لا يكون غير مستلزم للارتفاع امر واقع ويكون موجودا او هو ظاهر وان اراد
ان التالي لازم في غير زمان العدم فهو لكن لا يلزم منه خلاف المفروض وما يقال ان
الكلام حينئذ خال عن التحصيل اذ هو بمنزلة قولك الموجود موجود فليس بشيء لنا

والسلام

من تاويلات الشيخ العارف مولانا عبد الرزاق الكاشي عند قوله تعالى في سورة يس واضرب لهم
مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون قال اصحاب القرية هم اهل مدينة البدن والرسل الثلثة
الروح والقلب والعقل اذ ارسل اليهم اثنان اولا فكذبوهما لعدم التناسب بينهما وبينهم
ومخالفتهم اياهما في النور والظلمة فعززنا بالعقل الذي يوافق النفس في المصالح والمناجح
ويدعوها فوقهما الى ما يدعوا اليه العقل والروح [القلب] وتشاؤمهم وتنفرهم عنه لحملهم اياهم على الرياضة
والمجاهدة ومنعهم عن اللذات والحظوظ ورجمهم اياهم رميهم بالدواعي الطبيعية والمطالب

البدنية وتعذيبهم اياهم استيلاؤهم عليهم واستعمالهم في تحصيل الشهوات البهيمية والسبعية
والرجل الذي جاء من اقصى المدينة اي من ابعد مكان فيها هو العشق المنبعث من اعلى الروح
موضع منها بدلالة شعور العقل يسعى لسرعة حركته ويدعو الكل بالقهر والاجبار الى
متابعة الرسل في التوحيد ويقول مالي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون وكان اسمه
حبيبا نجارا ينحت في مدينته اصنام مظاهر الصفات من الصور لاحتجابه بها عن جمال
الذات وهو المامور بدخول جنة الذات فقال يا ليت قومي المحجوبين عن مقامي وحالي
يعلمون بما غفر لي ربي ذنب عبادة اصنام مظاهر الصفات ونحتها وجعلني من المكرمين
لغاية قربهم في الحضرة الاحدية والسلام

وكان م

هو الله سبحانه

ضبط اهل العرفان كليات العوالم في اربعة عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الغيب
وعالم الشهادة اما عالم الجبروت فهو ما يعبر عن الذات ومن اسمائها ومن جبرته على
كذا او اجبرته اذا اكرهته او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحيث لا ينالها الايدي
لانه تعالى الزم الخلق بما حكم به وقضاه وتعالى عن ادراك العقول فلا تبلغ غايته
ومعناه واما عالم الملكوت فهو ما يعبر به عن صفاته تعالى وينقسم الى الملكوت الاعلى
وهو ما لا يتعلق منها بالمخلوقات وبالملكوت الادنى وهو ما يتعلق بها فللحق
تعالى على كل شيء جبروت لاستيلائه على الكل وفي كل شيء ملكوت لتصرفه في الكل
فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما عالم الغيب فهو ما كان من
المخلوقات غائبا عن حسنا وعالم الشهادة ما كان منها محسوسا وموقع الاسماء
هو عالم الجبروت ووجودها فيها تحته بطريق التنزلات فتنزل الى عالم الملكوت
من جهة اتصافها بالصفات ثم الى عالم الغيب من جهة ابدالها الروحانيات

ثم الى عالم الشهادة من جهته تكون بينها الحجب نيابات وليس تحته عالم تنزل اليه والسلام

اي الشريف فيه

قال السيد الشريف في حواشي التجريد ان قلت ما تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعينت بتقيدات وتعينات وتشخصات اعتبارية وتمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والسلام

الملیون والحکماء متفقون على ان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كليها وجزئيها وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم بل هو حضوري فالاشياء بانفسها حاضرة منكشفة لديه جل وعلا والاشكال ههنا مشهورة فان حضور المعدومات بل الممتنعات طور وراء طور العقل وهو صعب والحق انا نعلم انه عالم بتلك الاشياء لانها معلولة لذاته لكن لا نعلم كيفية ذلك العلم والانكشاف لا احد من الجهل بذلك لان علمه عين ذاته وكيف لا نستنكف من الجهل بذاته ونستنكف من الجهل بكيفية العلم الذي هو عين ذاته والحاصل ان علمه سبحانه بمعلوماته منطو في العلم بذاته وهذا هو الشهود العلمي وقد صرح الشيخان ابو نصر وابو علي بذلك وكلام بهمنيار يومي اليه واذا كان علمه بمعلوماته منطويا في علمه بذاته كما صرح به ائمة الآل فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقل الذات وسد هذا الباب بالكلية لان يطمع في التسلق الى معرفة ما هو عينها ما قد حرمنا الباب وحارب فيه الالباب وحرب فحول

بينها وبينه الف حجاب والسلام

صفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صلى الله عليه وآله وسلم لا بالطويل الذاهب ولا بالقصير المتردد ابيض اللون مشرب بالحمرة صلت الجبين اقنى الانف رقيق الشفتين كث اللحية ادعج العينين سهل الخدين شثن الكفين كان عنقه ابريق فضة وجيده كانه اللؤلؤ الرطب دقيق المسربة كان نبا المسك الاذفر لم يكن في بدنه شعرات غيرها اذا قام مع الناس غمرهم واذا مشى مع الناس كانه ينقلع من صخرة او ينحدر من جبل اطيب الناس ريحا واصبح الناس وجها واسمح الناس كفا واشجع الناس قلبا وكان بين كتفيه خاتم النبوة مكتوب على الخاتم سطران اما الاول لا اله الا الله واما الثاني محمد رسول الله ارحم الناس بالناس ناقته العضباء وحماره اليعفور وبغلته الدلدل وفرسه لزاز وقضيبه الممشوق وعمامته السحاب وسيفه ذو الفقار صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وسلم كان امير المؤمنين عليه السلام ربعة من الرجال ادعج العينين كان عنقه ابريق فضة وكان وجهه القمر ليلة البدر وكان سلام الله عليه شثن الكفين عظيم الكراديس دقيق مستدق من ساقيه ولساعديه عظيم ما عظم منها اذا قبض بيد انسان لم يستطع ان يتنفس واذا مشى الى الحرب هرول وله شعر على كتفيه كانه شثن الاسد صلى الله عليه

هو شعره الذي على كتفيه ١٢

هو الله شانه

پوشیده نیست که بندگی حق که نهایت راه رسیدن بمرتبه کمال انسانی که یقینی
عبارت از آنست چنانچه فحوای واعبد ربک حتی یاتیک الیقین بران
دلالت میکند سه مرتبه دارد مرتبه اولی عبارت از آنست که ظاهر افعال
او همه بر طریق شریعت واضح شود وقطعا ازان تجاوز ننماید انرا عبادت
میخوانند ونفس ادمی را درین مرتبه نفس اماره خوانند وکمال این مرتبه
علم الیقین است واین طریق اخیارست مرتبه ثانیه عبارت از آنست
که باطن احوال واوصافش نیز همه بر نهج عدالت که اهم اسّ شریعت بدان
ناطق گشته رست آید انرا عبودیت میخوانند ونفس را نفس لوّامه
وکمال این مرتبه عین الیقین است واین طریق ابرارست مرتبه ثالثه
عبارت از آنست که ذات او نیز از خط استواء اعتدال انسانی در الست
شده باشد وبقاب قوسین وجوب وامکان پیوسته چنانچه جمیع کاینات
که اجزاء وجودش اند همه در وی جمع شود وکمال این مرتبه حق الیقین است
واین طریق اهل تحقیق وسابقان میدان کمالست واین را عبودت
خوانند ونفس را نفس مطمئنه وکل مقام عن سلوک قطعته
عبودیته حققتها بعبودته والسلام

سقراط حکیم گوید با جاهلت تمام محبت خود را بیکبار که ظاهر مساز که هیچ
که اندک تغیری در تو بینند دشمن تو خواهد شد یکی از حکماء هند گفته
دشمن چنین محتاج تو گردد زندگانی تو خواهد دوست چون از تو بی
نیاز شود مرگ تو بروستان نماید والسلام

هو الله شانه

بایزید بسطامی گوید چهار چیز مکن و چهار چیز اگر خواهی بکن و اگر خواهی مکن
اول دروغ مگو راست اگر خواهی بگو واگر نخواهی مگو دوم حرام مخور حلال
خواهی بخور وخواهی مخور سیوم گناه مکن توبه خواهی بکن وخواهی مکن چهارم
با بدان منشین با نیکان خواهی بنشین وخواهی منشین والسلام

هو الله شانه

مردی از سید انبیاء پرسید که یا رسول الله میخواهم داناترین خلق باشم فرمود از
خدا بترس تا داناترین خلق باشی گفت میخواهم که بهترین خلق باشم فرمود
منفعت بخلق برسان تا بهترین خلق باشی گفت میخواهم جوانمردترین خلق
باشم فرمود هرچه بخود نپسندی بدیگران مپسند تا جوانمردترین خلق باشی
گفت میخواهم ایمانم با ایمان همه خلق برابر باشد فرمود که نیکخواه همه خلق
باش تا ایمان تو با ایمان همه خلق برابر باشد گفت میخواهم که در رحمت خدای
باشم فرمود پیوسته با خلق خدای رحم کن تا پیوسته در رحمت خدای باشی گفت
میخواهم که گناه من از گناه همه خلق کمتر باشد فرمود که استغفار بسیار کن
تا گناه تو از گناه همه خلق کمتر باشد گفت میخواهم که عزیزترین خلق باشم
فرمود پرهیزکار باش تا عزیزترین خلق باشی گفت میخواهم سبکبارترین
خلق باشم فرمود از کسی چیزی طلب مکن تا سبکبارترین خلق باشی گفت
میخواهم که مستجاب الدعوه باشم فرمود از حرام اجتناب کن گفت
میخواهم که پرده من دریده نشود فرمود که عیب همه کس را بپوش گفت
میخواهم که دراز عمرترین خلق باشم فرمود که صدقه بسیار بده گفت
میخواهم که فراخ روزی ترین خلق باشم فرمود که همیشه با طهارت باش

گفت میخواهم که در دوزخ گرفتار نشوم فرمود که خشم خود را فرو خور گفت بنده را بخدای چه چیز نزدیک میکند فرمود جوانمردی گفت از خشم خدای بچه چیز دور توان شد فرمود بتضرع بنهانی والسلام

از افلاطون پرسیدند که از دشمن بچه چیز انتقام توان کشید گفت بتهذیب اخلاق و زیاده نمودن فضل و کمال خویش والسلام

فرزند عدو بیرا که زن میخواست و دراندک مدتی طلاق میداد و گفتند چرا طلاق میدهید توان جوان و ترکی چهره و صاحب جمال گفت بر یدون الضیق ضیق الله علیهم والسلام

من شرح القانون للعلامة

صغر العینین مع خفة حرکتهما وکثرة طرفهما دلیل قوی علی رداءة الباطن من کان طرف انفه دقیقا فهو محب للخصومة طیاش من کان انفه عظیما ممتلیا من اللحم فهو قلیل الفهم من کان انفه طویلا دقیقا فهو قلیل العقل من کان ثقب انفه شدید الانفتاح فهو غضوب من کان انفه عظیما فهو قلیل الخیر من کان انفه افطس فهو شبق محب للنکاح من کان واسع الفم فهو شجاع من کان لحیم الوجه فهو کسلان من کان نحیف الخدین فهو مهتم بالامور من کان وجهه شدید الاستدارة فهو جاهل حقیر النفس من کان طویل الوجه فهو وقح من کان علی الضحک فهو وقح من کان عظیم الاذنین فهو طویل العمر جاهل من کان دقیق الخصر فهو قوی صبور علی الملمات من قصر ذراعاه جدا فهو جبان محب للشر دقة الکف جدا دلیل علی السلاطة والرعونة الصلب اللحیم دلیل مخالفة العقل من کان محده لحیة ممتلئة

[illegible]

فنف

نفس ضعیفة من کان عظیم الالیتین فهو جبان کسلان من کان قلیل لحم الالیة فاخلاقه ردیة غلظ الساقین دلیل علی البلادة من کان طویل الساقین ودقیقهما فهو طیاش القدم اللحیم یدل علی سوء الفهم لطافة القدم یدل علی ان صاحبها مراح محب الهزل من کانت خطاه قصیرة سریعة فهو عجول سیئ بالامور غیر محکم لها والسلام

القضاء وجود جمیع الموجودات فی اللوح المحفوظ اجمالا والقدر هو تفصیل ذلک الاجمال بایجاد المواد الخارجیة واحدا بعد واحد فی وقت تعلق العلم الازلی به والسلام

سوال نقل عن امیر المؤمنین علی ما هو من قبل الاعجاز ان عمیرت بالبصرة فاکتبه فقال صلوات الله علیه ما تسبسمکت قط وما تبعلنت قط وما تشرو لقمت قط وما تمقعدت قط جواب که نه بابی غیر الابواب المشهورة مرکب من خماسی ثلاثتین او من اسمان مستی بباب التفعلفعل فان تسبسمکت ماخوذ من السبت والسمک ای لم اخذ یوم السبت سمکا فقولک تسبسمت تسبسمک تسبسمکا علی زنة تفعلفعل یتفعلفعل تفعلفعلا وتبعلنت ماخوذ من الربیع واللبن مثلا تقول من السمک واللبن ما تسمکلنت قط ومن البطن والبعد او منه والضرب ما تبطضربت قط وما تطخربت قط ومن الجمعة والسفر ما تجمعسفرت ومن الخروج والجری ما تخرجریت قط ومن البول والقیام ما تبولقومت ومن المشی والحفا ما تمشحفیت کما صرح به الکاتب ابو المکارم والله اعلم وبنبیه وصی

نبیه والسلام

قال السيد الشريف في حواشي التجريد لكن مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيه قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاجا الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره ولو كان ذلك الغير من وجه فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فانما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شيخنا قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم ومما يؤيد كون الوجوب عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم لذاته بل بواسطة ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا لما ينافيه بواسطة غيره فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي والانقسام

قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت به تعينات وتقييدات وتشخصات اعتبارية ويمثل ذلك البحر في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والسلام

لعضهم

در مسئله وجود که بر اهل نظر
صوفیانند و ما علیت بر آن بگذرند
دیده ای نور دوستان از منقول
واز نقطه خط و از خط سطح
کاز یکی و وحدت نقطه از بساط
واز حرکت خطی سطح و از سطح جسم
والسلام

و له

تعالى الحق عن فهم الرجال
وعن وصف التفرق والوصال
اذا ما جل شيء عن خيال
يجل عن الاحاطة والمثال

و له

يرى العين منه نقش ثلاثة
ان العين لا تعد مع وجوده
ويرى فى خيال اقسام ثلاثة
ظهرت فى الشمس وما سواه بذاتي

و له

ما از نیم عقل مرتبان و من بیان
کهن تحفه دو دو لایت باهم کار و ست

مولوی

از شنبه نشستی لوشن ابربند
ای خجنش بشکفت باحش ابربند
ای د و دروفت بلا
سکر شاخ دردرس کرد
ای دوشنبه مروکوران انذر سر کرد
ای سه شنبه مرو بیکاری کرد
ای بلفت ودم بدم ایتیار کرد
جان خفرا ارجمان ایتیار کرد

٥

مش قکاب داج تد ثم قش قش فی الغنم
٤ ١ ٢١ ٢١ ١٢ ٣ ٢٣ ١١١١١١١

فی البقر لت مس فتت ثم لت مس صاد تم
٣٠ تبیعه ٢٠ مسنه عجره تبیعه ٣٠ تبیعه ٤٠ مسنه

کوض لون موج ساج ثم عوبن فی الابل
٢٠ ع بنت مخاض ٣٣ ع بنت لبون حقه ٤٠ ٦١ جذعه ٧١ ع و بنت لبون

صامح کاق لبونات فمن نخ تبل نغم
٩١ حقه ١١٢ و بنت لبون

بسم الله الرحمن الرحیم   والله الموفق والمعین

سر بزرگ دلیل همت عالی است و سر بسیار خرد دلیل بیخردی است موی درشت دلیل
شجاعت است و موی نرم دلیل ترسندگی موی در درشتی و نرمی دلیل اعتدال است
در صفات بسیاری موی در ریش دلیل حرص است بر شهوت و بسیاری موی بر پشت نهاد کردن
دلیل شجاعت و حماقت است بسیاری موی بر اعضاء و سینه و شکم دلیل ابلهیت و موی اندک
بر اعضاء دلیل زیرکی و لطافت طبع است رنگ روی سرخ و آتشین دلیل شتاب زدگی
و زود خشمی است و رنگ زرد با علت و مرض دلیل خبث باطن است و نفاق رنگ
سرخ و سفید دلیل اعتدال است بر اخلاق حمیده و استقامت طبع و مزاج رنگ
سرخ و صاف دلیل حیا است و رنگ زرد سیاهی مایل دلیل خلق بد است و رنگ
اسمر یعنی گندم گون دلیل زیرکی است پیشانی فراخ که بر عروق و اعصاب آن نبض دلیل
مخاصمت و ناسازگاری است پیشانی بسیار خورد و تنگ دلیل خست و نادانی است
پیشانی بسیار بزرگ دلیل کاهلی است پیشانی متوسط دلیل قوت دماغ است و فکر
راست چین در میان ابرو و پیشانی از جانب سر یکجانب بینی دلیل قهر و غضب است
و پیوسته بکار ناراضی بود چین پیشانی از جانب شقیقه دلیل زیرکی است چین بسیار
در پیشانی دلیل گرفتگی و لاف زدن است ابروی بسیار موی دلیل اندوه و غمناکی
و ابروی دراز کشیده دلیل تکبر و رعونت است ابروی پیوسته دلیل الفت است
با مردم و زود اختلاط نمودن ابروی گشاده دلیل بهجت است باریک سر ابرو و از جانب
بینی دلیل مخاصمت و تنفر است سر ابرو که از جانب بینی است بلند و از جانب شقیقه
بلند دلیل تکبر و لاف زدن است ابروی باریک دلیل بهجت و شادکامی است
ابروی متوسط در سطبری و کوتاهی و درازی و باریک دلیل اعتدال است چشم نگاه بزرگ

دلیل کاهلی مزاج است چشم بسیار سرخ دلیل سبکی است چشم متوسط دلیل وقار
و دلیل سبکروحی است چشم بسیار فرو رفته و اعور دلیل مکر و حسد است
چشم برجسته بلند از روی دلیل بیشرمی و زود خشمی و پرخوردن و بخل و نادانی
است چشم تنگ بسیار زود زود دلیل بر مکر است و دلیل ابلهیت و کم فهمی
و چشم معتدل در سرعت و بطوء دلیل عقل و فهم است چشم بسیار سیاه دلیل سودا است
چشم ازرق کبود دلیل بیشرمی و غضب است و چشمی که از غایت کبودی
بسفیدی مایل است با افراط دلیل عقل است و چشمی که حرکت می‌کند
بینی دلیل بیشرمی و مکر و حیله و شهوت پرستی است و چشم ازرق مایل
به زردی زعفرانی رنگ دلیل بسیار صفتهای بد است چشم [illegible]
است شکستن تره و چشم پاییدن برگشت دلیل مکر و ناسازگاری است
چشم اعور دلیل لجاج و مسخرگی است چشم انشوم است اگرچه جمیع اعضاء برابر است
حمیده با ذمیمه دلالت دارد و لکن دلالت چشم از همه اعضاء زیاده است
بینی دراز باریک دلیل خفت و شتاب است و درگاه بینی پهن دلیل کم عقلی
و تکبر و شهوت است فراخی سوراخ بینی دلیل حسد و غضب است بینی متوسط
در درازی و کوتاهی دلیل کیاست و صحت حواس دهن فراخ دلیل شجاعت
دهن تنگ دلیل ترسندگی و بددلی است لب سطبر دلیل حماقت طبع غلیظ
است لب باریک دلیل فهم و لطافت طبع است سرخی لب نیکو است سفیدی
و کبودی بد است دندانهای کوچک و کشاده دلیل ضعف و سستی باطن است
دندانهای بزرگ دلیل فتنه انگیزی و جدل است دندان میانه حال در بزرگی
و خردی و کشادگی و تنگی دلیل [illegible] است گفتن و خلق نیکو است و دندانهای

کج و ناهموار رو بهم افتاده دلیل مکر و ناهمواری طبع است زنخ باریک دلیل خفت و سبکی
است زنخ بسیار بزرگ دلیل تکبر است زنخ باعتدال دلیل عقل است محاسن کم
کوسج دلیل زیرکی و کیاست محاسن تنک دلیل اخلاق نیک است محاسن گرد
دلیل وقار و تمکنست محاسن بسیار دراز دلیل کم عقلیست دلیل ابلهی و غلظت
طبع است روی پر گوشت دلیل کاهلی و جاهلیست و گوشت بسیار برد و گونه روی
دلیل زنگی طبع و حواس است روی کم گوشت دلیل زیرکی و فهم و تدبیر در کارهاست
روی گرد دلیل ابلهی است روی بسیار دراز دلیل خشم است روی بسیار زرد
دلیل کاهلیست روی بسیار خورد دلیل خفت و سبکی روی و چاپلوسیست و اعتدال
روی در بزرگی و کوچکی و درازی و گردی و بسیار گوشت و کم گوشت دلیل افعال
پسندیده است گوش گوش بزرگ دلیل تندی و تیزی و درازی عمر است گوش
بسیار خرد دلیل خست است گوش معتدل دلیل حفظ است قد بلند دلیل ساده
مزاجی است و علامت بسیار رنگ و قد میانه دلیل حکمت و بزرگی و اعتدال در اوصاف
قد کوتاه دلیل کینه گرفتن و عداوت و فتنه انگیزیست آواز سطبر بلند
دلیل شجاعت است و آواز باریک دلیل ضعف باطنی و ترسندگی است آواز
معتدل دلیل اخلاق حمیده است و آواز سطبر با غنه دلیل تکبر و پر خوردن
و بزودی سخن گفتن دلیل تیز فهمی و شتاب زدگیست و بزودی سخن بلند
گفتن دلیل حمق است نفس دراز دلیل همت بلندیست نفس کوتاه دلیل
ضعف باطن آواز خوش دلیل کم عقلیست گوشت نرم دلیل لطافت طبع است
گوشت درشت دلیل خلق بد و ضعف فهم است خنده بسیار دلیل مخالفت
است و راضی نا شدن بهنرهای مردم خنده بلند دلیل بیشرمی است تبسم دلیل

حیا و خلق نیکو است و خنده نا کردن مطلق دلیل ضعف و مرض دل است و بر و بر
سخن گفتن دلیل فهم کند است و سرعت در سخن و حرکات دلیل فهم تیز و خفت
است گردن کوتاه دلیل مکر و خبث است گردن بسیار دراز و باریک
دلیل بسیار ترسندگی و حماقت است گردن سطبر دلیل حسد و بخل است
گردن متوسط در درازی و کوتاهی و سطبری و باریکی دلیل اعتدال مزاج است
شکم کوچک دلیل فهم و زیرکی است شکم بزرگ دلیل حرص است و شهوت و نکاح
پشت پهن دلیل قوت تن و غضب است پشت خمیده دلیل خلق بد است
پشت راست دلیل خلق نیک است پهلوی پهلوی باریک دلیل ضعف مزاج
است کتف خمیده دلیل فکر نیک و زیرکیست کتف پهن دلیل حماقت است
ساق ساق دراز دلیل عطا و دلیری و حب جاه است ساق کوتاه دلیل مکر
و شر انگیزیست ساق معتدل دلیل شجاعت و سستی [illegible] است انگشت دراز دلیل
نیک است انگشت کوتاه دلیل طمع است و کف انگشتان نرم دلیل عقل است ناخن سفید
پسندیده و نیک است ناخنهای معیوب دلیل اخلاق بد است البته باید که عاقل
تامل و فکر کند در اعضاء و اجزای بدن خود هر عضوی که دلالة دارد بر صفت
ناپسندیده آن صفت را از خود دور کند چنان کند هر صفتی که نیک باشد
حاصل کند با عمل تمام تا انشاء الله در بهشت بر روی او گشوده شود تم الرسالة
الشریفة

بسم الله الرحمن الرحیم

عشق جز نائی و ما جز نی نئیم ٭ او دمی بی ما و ما بی دم نئیم ٭ نی که هر دم نغمه ارائه کند ٭
در حقیقت از دم نائی کند ٭ این سطری چند است بعضی منثور و بعضی منظوم بقلم صدق
نیت و خلوص طویت مرقوم در بیان معنی نی و حکایت و شکایت وی که در مفتتح
مثنوی حضرت مولوی که کاشف حقایق اسرار معنویست وقوع یافته و بر تو ستور
بعضی بران نتافته جعلتها تحفة لحضرة الجلیه والمواهب العلیه و رسمتها خدمة لسدة
من فاز بالفضایل الالهیه والشمایل القدسیه ٭ آنکه چنین در ره عشق اندیشم مقال
ناطقه حیران بماند عقل لال ٭ کی میسر گردد این سر شگرف ٭ جلوه دادن در مقام صوت و
حرف ٭ هیچ از آن بر نیست کینی ام خطیر ٭ واگذارم هم بان صاف ضمیر ٭ تا کند
از فضل و احسان و کرم ٭ مدح خود هم در عرب هم در عجم ٭ مدح خورشید ار نکو بید هوشمند ٭
فیض نور او بود مدحش پسند ٭ در بوصف مشک نکهت بد نفسی ٭ مشک را وصاف بوی
مشک بس ٭ چنین مدح کسی ندارد افتقار ٭ بر دعا او لی نماید اقتصار ٭ متعه الله تعالی بکفی
سدته الشریفه بطول مقامه ٭ وقاصدی عتبه المنیفه بشرف لقائه نعمة جاودت برجسکی مراد
تو سینها کنی ای عالم نهاد ٭ این محقر تحفه را بپذیر از او ٭ مرتفع کن دهشت و تشویر از او ٭
چند این جرات بود خار و خجل ٭ عذر خود خواه از بین جهد المقل ٭ بهنشیند را باد و صلان (?)
کاملان و کاملان محقق که از خود و خلق فانی شده اند و بحق باقی گشته نسبتی تمام است اما از
روی اسم زیرا که این کلمه در بعضی مواضع بمعنی نفی استعمال می یابد و ایشان نفی وجود عارضی
خود کرده اند و بعد میت اصل خود باز گشته و اما از روی ذات زیرا که همچنانکه نی از خود
تهی گشته است و هر چه از صوت بوی مضاف است از نغمات و الحان فی الحقیقه صادر
از صاحب وی است نه از وی همچنین این طایفه علیه بالکلیه از وجود خود خالی شده اند و هر چه

جریان

بدیشان منسوبست از افعال و اخلاق و اوصاف و کمالات حضرت حق است سبحانه و تعالی
که در ایشان ظاهر شده است و ایشان را مرتبه مظهریت بیش نیست ولهذا قال
الحضرة المولویه فی مفتتح کتاب المثنوی مشیرا الی نفسه و امثاله الفانین فی الحق
الباقین به قدس الله اسرارهم ٭ بشنو از نی چون حکایت میکند ٭
وز جدائیها شکایت میکند ٭ کیست نی آن کس که گوید دمبدم ٭ من نیم جز موج دریای قدم ٭
از وجود خود چو نی گشتم تهی ٭ نیست از غیر خدایم آگهی ٭ فانی از خویشتنم و باقی بحق ٭
شد لباس هستیم یکباره شق ٭ از رهیدم با حق و از خود رهید (?) ٭ آن دم پر دون که حق در من دمید ٭
بالب وصل از خویشم کرد جفت ٭ می نیارم بر لب الا آنچه گفت ٭ با همه از زبانم کلام حق ظهور ٭
خواه قرآن خواه انجیل و زبور ٭ رقص چرخ و انجم از باز منست ٭ مدعیان را نسبه آواز منست ٭
هر که دور افتاد با بخت نژند ٭ میکنم آگاهش از بانگ بلند ٭ و آنکه اندر صف نزدیکان نشست ٭
راز میگویم بگوشش پست پست ٭ گاه شرح محنت هجران دهم ٭ سید الازرا داغها بر جان نهم ٭
گاه ارم مژده قرب وصال ٭ بخشم اهل ذوق را صد وجد و حال ٭ هم شرایع را بیان من میکنم ٭
هم حقایق را عیان من میکنم ٭ هر چه هست از نظم و نثر اندر زمن ٭ نیست الا نغمه های لحن من ٭
هست این خوش نغمهای جان فزا ٭ مثنوی در شش مجلد یکنوا ٭ قصه ی خوش باید دهر دراز ٭
تا بگویم حال خود یکسره باز ٭ چنین بیایان می نیاید این سخن ٭ می نهم مهر خموشی بر دهن ٭
و می تواند بود که مراد از نی قلم معجز بیان بود که استعاره کرده بعض از برای انسان مذکور
اگرچه بعضی اوصاف و احوالی که حضرت مولوی بر نی اجرا کرده است ملایم این
معنی نمی نماید و جامع میان ایشان این میتواند بود که حرکات و سکنات هیچ یک
فی الحقیقه مستند بوی نیست بلکه وی مظهر افعال و احوال دیگر است که موثر
و متصرف است در وی و وی را جز مرتبه مظهریت نیست ٭ خامه میگوید با لحان جریر ٭

بزنم مرغان معنی را صفیر مسکنم نگاهشان در دام خط دانه میریزم براشان از نقط
از سیه کاری بخت واژگون رشته در اسباب سرنگون چون برارم سر ازان اسباب ساه
طرهٔ شب گسترم بر روی ماه صفحه کافور را مشکین کنم سنبل تر زیور نسرین کنم
مشکینم چون شب نه فرق نخود شگاف میشوم زان شانه هردم حلقه باف در بر حوران معنی
ز نیو می فکنم مشکین حلل اینهمه گویم ولی چون بنگری هستم از انبات خیل خودی
ور بر کانب طرز دارم مدام گرده بین الاصبعین انتقام نیست در زیر جنبش از ذات من
او دست در مزند میدم جنبش نکنم گر مرا با من گذارد یک نفس بر زبانم نه خطی نه کس
و می شاید که بطریق مجاز و استعاره را بگذارند و مه را عبارت هم از نسبه و تیام ظاهر
دارند زیرا که اولیای خدای فهم که ارباب فراست و اصحاب کتاب شناسند از همه
موجودات بیان احوال و اوصاف ایشان معانی لطیفه و حقایق شریفه که مناسب
ظاهر و ملایمتی کامل و حاضر باشد فهم میدارند و فهم میکنند بطالبان صادق و مریدان
موافق میرسانند پیر مغانه ان کز ارباب شهود در شهود حق کسی از وی به نبود
با مریدان روزی اندر گشت دشت برحدودی آسیائی بر گذشت گفت بیکف زبانی
میرسد در گوش اهل خرقه نما که منم صوفی و جز صوفی گری نیست کارم خوش چو نیکو بنگری
گرد و در شتم میبد هنده اهل مجاز میکنم ... ز دمشق نرم باز مسکنم هموار ره گرد خود طوفی
نیست کیهم زینهم طوافهم الخلاف هرچه نا پایست ازان باشم نفور انکه از گرد خودش دور
همه حقایق موجودات که از جهت اندراج و اندماج در غیب هویت ذات
مسمی اند بشئونات ذاتیه و حروف عالیات در ان مرتبه از حضرت مقدسه
و از یکدیگر ممتاز نشده اند و صلاله الاعلما و الاعینیا و این مرتبه را غیب اول
و تعین اول میگویند و در بیم مرتبه ثانیه غیب ثانی و تعین ثانی است و حقایق

دراین

در مرتبه متمیز اند اگرچه حقایق را در بیم مرتبه امتیاز عینی نیست اما امتیاز علمی هست
در بیم مرتبه اعیان ثابته متکثره بالکثرة النسبیة باعتبار انتفاء امر وجود خارجی
از ایشان معدوم مفقود می شاید که حضرت مولوی از ایشان باعتبار عدمیت
اصل اعیان و کثرت نسبی ایشان این مرتبه خواسته باشد و مرتبه سابق بران
و مرتبه ثالثه مرتبه ارواح است و در بیم مرتبه ظهور حقایق کونیه بسیطه
مجرده است مر نفس خود را و مثل خود را و مرتبه رابعه عالم مثال است و مرتبه
خامسه عالم اجسام و مرتبه سادسه مرتبه جامعه است مر جمیع مراتب را و ان حقیقت
انسان کامل است و پوشیده نماند که هرچند که حقایق از مرتبه اولی دور
تر می افتند احکام مابه الامتیاز بر احکام مابه الاتحاد غالبتر میگردد
و مراد بدوری و مهجوری که در مثال این مواضع واقع شده غلبه احکام مابه الامتیاز
است بر مابه الاتحاد کز نیستان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند
حبذا روزی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و ازاد از طلب متحد بودیم با شاه وجود
حکم غیریت بکلی محو بود بود اعیان جهان بی چند و چون از امتیاز علمی و عینی مصون
نه بلوح علم ان نقش ثبوت نه ز فیض خوان هستی خورده قوت نه زحق ممتاز و نه از یکدیگر
غرقه دریای وحدت سر بسر ناگهان امد در جنبش بحر جود جمله را در خود ز خود با خود نمود
امتیاز علمی امد در میان بی نشانی را نشان شد عیان واجب و ممکن ز هم ممتاز شد
رسم و آیین دوی اغاز شد بعد ازان یک موج دیگر زد محیط سوی ساحل امد ازوی بسیط
موج دیگر زد پدید امد ازان برزخ جامع میان جسم و جان پس ازان کز زمره اهل حقست
نام ان برزخ مثال مطلق است موج دیگر باز دریا را امده جسم و جسمانی پدیدار امده
جسم گشتند طور اعبد طور تا بنوع اخرش افتاد دور نوع اخر ادم است و ادمی

گشته محروم از مقام محرمی ۝ بر مراتب سربسر کرده عبور ۝ پا به پا به زحل خود افتاده دور ۝
گر نکرده باز مسکین زین سفر ۝ نیست از وی هیچکس محروم تر ۝ نی که آغاز حکایت میکند ۝
زین جداییها شکایت میکند ۝ کز نیستان که در وی از عدم ۝ در کنف وحدت و ذات با نور قدم ۝
تا به تیغ فرقتم ببریده اند ۝ از نفیرم مرد و زن نالیده اند ۝ کثرت مرد و اسما و اخلاق ۝
که آن بعد حاصل در اطوار وجود ۝ کثرت زن اعیان جمله ممکنات ۝ منفعل گشته ز اسما و صفات ۝
چون همه اسما و اعیان و قصور ۝ داشته اند در مراتب آن ظهور ۝ جمله را در خم آن نالهاست ۝
که جدا هر یک ز اصل خود جداست ۝ شد کر بیان کرش آن حب الوطن ۝ این بود سر نفیر مرد و زن ۝

وصول

اگر کسی سؤال کند که چون آن نی مذکور بمقام اصلی رسیده است حکایت دوری و شکایت مهجوری بر وی چیست جواب آن است که گوییم نالهای وی است و دلیوبه است حقیقت فنا از وی منعقد است و بقیه وجود با او همراه و ما دام که بقیه وجود با وی است وصول تمام ممکن نه باخود که ببیند این حکایت و شکایت نظر باحوال ماضیه است که پیش از وصول بر وی گذشته یا خود گوییم که این از برای تنبیه اهل غفلت و تشویق اهل محبت است ۝

سؤال

اگر کسی گوید که وصل کامل است ۝ و صله را قرب جانان حاصل است ۝ فرع ایشان متصل گشته با اصل ۝ جان ایشان بهره ور گشته از وصل ۝
پس ز مهجوری حکایت بهر چیست ۝ وز جداییها شکایت بهر چیست ۝ خویش نیشکر برده آن آب زلال ۝
وز عطش کردن بیان رنج و ملال ۝ خویش نیشکر گنج قارون در بغل ۝ خویش را در مفلسی کردن مثل ۝
خویش نیشکر و دمی بولفضول ۝ زار نالیدن چو یعقوب از اسف ۝

جواب

گوییم آری لیکن وصل بر کمال ۝
باشد اندر نشأه دنیا محال ۝ تا بود باقی بقایای وجود ۝ کی شود صاف از کدر جام شهود ۝
تا بود پیوند جان و تن بجای ۝ کی شود مقصود کلی برگشای ۝ تا بود قالب غبار چشم جان ۝
کی توان دیدن رخ جانان عیان ۝ چه فنای کل و چه چون بقای کل ۝ حریم وصل را محرم شوی ۝

این سلامت

این سلامت روی ننماید بکس ۝ جز پس از عمری وان هم یکنفس ۝ چون پس از عمری بشور روی آورد ۝
زود تر از برق خاطف بگذرد ۝ تشنه را گر زد دریا قطره ۝ در دل امید بل که بر لب قطره ۝
خاطران که شعر زان خطره هوس ۝ که بر دل ز حالتش آن قطره عطش ۝ بلکه چون آن قطره بر لب اندک است ۝
تشنگی بر تشنگی افزایدش ۝ چون رسد از تشنگی جان بر لبش ۝ گر کند شور و شغب نبود عجب ۝

جواب آخر

یا خود آن گوییم که اشارت این ما جرا ۝ سرگذشت عاشقان در ماضی ۝ خود چه زان خوشتر که عاشق پیش یار ۝
ناله از غمهای هجران زار زار ۝ او چو بلبل در فغان و در خروش ۝ یار چون گل سوی او بنهاده گوش ۝
بر کشد آه و فغان گاهی نیاز ۝ هجر تو با من چنان کرد چنین ۝ عمرها رنج و بلا بر من گذشت ۝
خاطرم رنجی و دلم افکار داشت ۝ هر زمان حالم دگرگون بود از و ۝ سینه پر غم دیده پر خون بود از و ۝

جواب آخر

این شمول این حکایت دراز ۝ پیش او گوید ز حال خویش باز ۝ یا خود آن گوییم که اشارت این نغمه گویا ۝
از برای عاشق بیراه و روی ۝ میکند بیراهی ره راه اضطراب ۝ تا کند لب تشنگی را سوی آب ۝
خواهی این نغمه شود بر قیان ۝ ما له لا اعبد تو از قرآن بخوان ۝ بنده مستغرق اندر بندگی ۝
میکند ظاهر ز خود شرمندگی ۝ که چرا از بندگی سر میکشم ۝ رخت از این منزل فراتر میکشم ۝
میکند توبیخ نفس مستکبران ۝ که بر ایشان بندگی آید گران ۝ تا ز راه بندگی آگه شوند ۝
بگذرند از خودپرستی در ره شوند ۝ همچنین و صرف نشسته سرشار ۝ میکند از هجر یا لشهای زار ۝

جواب آخر

تا شود محجوب و محروم از وصال ۝ واقف از هجران و در رنج و ملال ۝ روی بر تابد ز طاق احتجاب ۝
زود بشتابد بسوی حسن المآب ۝ خیز جامی بال همت باز کن ۝ سوی و کر اصلیت پرواز کن ۝
طوطی شکر شکن شو تا بچند ۝ باشی اندر حبس زاغان پای بند ۝ بوده عمری با کوده ها طوطیان ۝
شکرستانهای قدسی آشیان ۝ با شکرخایان هم آواز آمده ۝ شکر افشان و شکرخا بوده ۝
منزل اصلی فراموش شده است ۝ کربت غربت هم آغوش شده است ۝ وه که یاران کاین ره برده ۝
داغ از اهل وفا در چیده ۝ وقت شد کز دوستان یاد آوری ۝ رخت سوی منزل اصلی بری ۝

بای قاصد از شه آمدی کنی ٭ قصه و پیغام و نامه طی کنی ٭
جا کنی در کلبه نابود خویش ٭ رو نهی در قبله مقصود خویش ٭
یادی از جان بکیل بکرو شوی ٭ بلکه خود را محو سازی او شوی ٭
در مقامی او شوی فانی تمام ٭ باقی جاوید باشی والسلام ٭

تمت الرساله
والسلام

طریقه ختم خواجها

حضرت خواجه عبد الخالق عجدوانی و خواجه بهاء الحق والدین نقشبند کارها
و خواجه یوسف همدانی و سلطان ابو یزید بسطامی و شیخ ابو منصور ماتریدی
و خواجه ابو الحسن خرقانی قدس الله تعالی ارواحهم از برای بر آمدن حاجات
و دفع بلیات این ختم را اعتبار کرده اند و حضرت خواجه عبد الشهید
از برای میرزا شرف الدین حسینی نوشته فرستاده اند اول وضو سازند
و دو رکعت نماز شکر وضو گذارند و دو رکعت از برای حاجت
گذارند و دو رکعت از برای ارواح خواجگان بگذارند و بعد از آن
بختم متوجه شوند اول ده بار دعای افتتاح بخوانند و آن اینست
یا مفتح الابواب و یا مسبب الاسباب و یا مقلب القلوب و الابصار
و یا دلیل المتحیرین و یا غیاث المستغیثین اغثنی توکلت علیک
یا رب و افوض امری الیک یا رب لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم
ختم این است اول هفت بار فاتحه مع تسمیه و صد بار درود و درود
این است اللهم صل علی محمد و علی آل محمد النبی الامی و علی آله و اصحابه علیهم
اجمعین و هفتاد و نه بار الم نشرح و هزار و یکبار اخلاص مع تسمیه و در
آخر هفت بار فاتحه و صد بار صلوات بخوانند با غفلت در رسیدن
مرادشان حاصل گردد ان شاء الله العزیز

هو الله شانه

قایلان باتحاد وجود واجب با حقیقتش دو فرقه اند فرقه اول ارباب فکر و نظر
چون حکما و دانشمندان میگویند که واجب الوجود کلی باشد یعنی نشاید که اورا
کلیه و عموم عارض شده تواند بود زیرا که وجود کلی در خارج بی تعین صورت
نه بندد پس لازم اید که واجب الوجود مرکب باشد از ان امر کلی و تعین
و ترکیب واجب محال است چنانچه مشهور است بلکه واجب می باید که فی
حد ذاته متعین باشد تعین وی عین ذات باشد چنانکه وجود وی
عین ذات وی است تا بهیچ وجه در وی ترکیب و تعدد صورت نه بندد
و هر موجودات اشیا عبارت از ان باشد که ایشانرا با حضرت وجود تعلق
خاصی و نسبتی معین است و از ان حضرت با ایشان بر تو لیست نه انکه
وجود مر ایشانرا عارض است یا در ایشان حاصل است و بر این تقدیر
موجود و مفهوم می باشد کلی محمول بر امور متکثره و وجود جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک
باشد کثیرین سوال اگر کسی گوید متبادر در ذهن از لفظ وجود مفهومی است
مشترک میان چیزهای بسیار چون جزئی حقیقی باشد جواب گوئیم که سخن
در حقیقت وجود است نه در انچه متبادر میشود از لفظ وجود پس میباید
که حقیقت وجود جزئی حقیقی و مفهوم او کلی متبادر از لفظ وجود عرض
عام است نسبت بان حقیقت چون مفهوم واجب قیاس با حقیقتش
فرقه دوم صوفیه که قایل بوحدت وجود اند میگویند که ورای طور عقل
طوریست که در ان طور نظر بطریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف
میگردد که عقل از ادراک ان عاجز است همچنانکه حواس از ادراک

حضرت رسالت صلی الله علیه وآله وسلم ... آب نباید خوردن ... نمک خوردن ... [illegible] ... والله

معقول است که مدرکات عقل است عاجز اند و در ان طور محقق شده است
که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی و نه
خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیود تا حدی که از قید اطلاق
نیز معرا است بدان قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته اند
وان حقیقت در همه اشیا که موصوف اند بوجود در تجلی و ظهور گردیده است
بان معنی که هیچ چیز از ان حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود
بکلی خالی بودی اصلا بوجود موصوف نگشتی والسلام

هو الله شانه کلمه
سالک باید که چهار موت را بر خود گیرد تا بمرتبه فقر رسد موت ابیض که
گرسنگی است و موت اسود که صبر کردن بر ایذای مردم است و موت احمر
که مخالفت نفس است و موت اخضر که از پوشش نو بکهنه قناعت
نمودنیست کلمه اخری رها نیدن مرغ لاهوتی
که محبوس قفس ناسوت است بجز تاثیر جذبه که بازبسته بمتابعت مصطفی
میسر نگردد فعلیک باتباعه صلی الله علیه واله وسلم کلمه اخری
سالک ان است که روی براه حق اورد و کتاب خدا را عز و جل بدست
راست گیرد و سنت رسول را صلی الله علیه واله وسلم بدست چپ
و در میان این دو روشنائی راه طی کنند کلمه اخری سه چیز را
نگاه دار تا سه چیز را بباد ندهی وضو را نگاه دار تا نماز بباد ندهی
چشم را نگاه دار تا دل بباد ندهی و زبان را نگاه دار تا سر بباد ندهی
کلمه اخری چهار چیز است مرد را بشکنند دشمن بسیار و وام بیشمار و عیال

نا تمام ... نفس ... بسیار ... مصطفی ...
چرا ... حق ...
... لا فاعل الا الله

ثم قال الزنديق فمن اى شيء خلق الاشياء قال عم من لا شيء فقال فكيف يجيء من لا شيء شيء قال عم ان الاشياء لا تخلو ان تكون خلقت من شيء او من غير شيء فان كانت خلقت من شيء كان معه فان ذلك الشيء قديم والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشيء من ان يكون جوهرا واحدا ولونا واحدا فمن اين جاءت هذه الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى ومن اين جاءت الموت ان كان الشيء الذي انشئت منه الاشياء حيا او من اين جاءت الحيوة ان كان ذلك الشيء ميتا ولا يجوز ان يكون من حي وميت قديمين لم يزالا لان الحي لا يجيء منه ميت وهو لم يزل حيا ولا يجوز ايضا ان يكون الميت قديما لم يزل لما هو به من الموت لان الميت لا قدرة له ولا

بقاء

ط اى ما يمكن وجوده ازليا لا يمكن محدثا معلولا فيمكن وجب الوجود بذاته فلا يعتريه التغير والفناء وقد نسب الى بعض الحكماء انه قال المبدع الاول هو مبدع الصور فقط دون الهيولى فانها لم تزل مع المبدع فانكر عليه ساير الحكماء وقالوا ان الهيولى لو كانت ازلية قديمة لما قبلت الصور ولما تغيرت من حال الى حال ولما قبلت فعل غيرها اذ الازلي لا يتغير من حال

برقطار وجفت ناساز کار

الفاعل مختار بنه فاقسام الاول الفاعل بالطبع وهو الذي يصدر عنه الفعل من غير علم وشعور به
مطلقا كحصول الحرارة والسخونة من النار والثاني الفاعل بالرضا وهو الذي
يصدر عنه الفعل مقارنا للعلم والشعور به من غير تقدمه عليه الثالث الفاعل
بالعناية وهو الذي يصدر عنه الفعل بعلم وشعور فيكون العلم سببا وموجبا
له من غير قصد منه اليه الرابع الفاعل بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل
بالارادة والقصد اليه فذهب جماعة من القدماء الى انه فاعل بالمعنى
الاول وصاحب الاشراق ومن تبعه الى انه فاعل بالمعنى الثاني والشيخ ابو علي سينا
ومن تبعه الى كونه فاعلا بالمعنى الثالث والجمهور من المتكلمين الى كونه تعالى
فاعلا بالمعنى الرابع والحق ان الفاعل بالمعنيين الاولين محال بالذات.
نقل من رسالة اثبات الواجب مولانا وسيدنا حضرت مير نظام الدين احمد بن
غياث الدين بن صدر الدين الشيرازي رفع الله مقامهم في عليين

هو

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت — آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

شرح مقصد اول

مقصد اول در خطا و صواب که در صفحه اقوال می‌شود یعنی مطابقه با واقع و عدم آن و گاه صفت
افعال یعنی موافقه با مصلحت و مخالفت آن معتقد قدح بعض حکماء اشراق و محققین متاخرین مثل
شیخ در شفا و غیره و شاگردان او و مثل عمر بن خیام و بهمنیار بن مرزبان معتقدند بر آنکه
لا مؤثر فی الوجود الا الله و کسی در این مطلب مخالفه ننموده مگر معتزله که معتقدند بتفویض
شارع ص مجوس این امت فرموده چه ایشان عباد را فاعل میدانند و بایں سبب شباهت
با مجوس دارند چه ایشان دو فاعل حقیقی قائلند یکی مبدء خیر و آن را نور و یزدان
می‌نامند و دیگری فاعل شر و آن را ظلمة و اهرمن مینامند بلکه مذهب ایشان
افحش است که فواعل متعدده بیش از حد ثابت میکنند مقصد سیم
افعال الله معلل بغرض نیست و اگر چه غایات بر آن مترتب است و مشتمل بر حکم
و مصالح است چنانچه باغبان که درختی غرس می‌نماید از برای میوه می‌داند
که بغیر از میوه دیگر فواید بر آن مترتب مثل [illegible] و بهتر آن لیکن
باعث او بر آن غرس همان میوه است مقصد چهارم عنایة الهی متعلق است
بنظام کل عالم من حیث الکل و مقصود بالذات همان است و مصالح جزئیه راجع است
بهمان مصلحت کلیه نظیر این معنی آنکه چون مهندس طرح عمارتی رقم کشد و در آن
امر ملاحظه وضعی کند که نسبت با جمیع آن عمارت اولی و الیق باشد و بحسب مصلحت
کل خانه موضعی از حجره مجلس و مکانی برای دهلیز و محلی برای متوضی و غیرها تعیین
نماید و در این صورت نظر بمجموع خانه لازم بل اهم است که مهندس تعیین نموده
اگر چه نظر بهر یک از اجزاء الیق آن باشد که مثلا مجلس باشد و عالم بوجه اصلح
للکل صادر شده از حق که بهتر از این وضعی ممکن نیست که اصلح للکل باشد و اگر نه جهل
یا عجز لازم می‌آید پس هیچ فعل خطا نباشد چه در مقدمه اول معلوم شد که خطا در افعال

راجع بمخالفه مصلحت است و هرچه در عالم واقع می‌شود متضمن مصلحت است اگرچه ثابت
مصلحت جزئیه است نظر بفردی معیّن و بحسب عقول قاصره خطا نماید چه مقصود
بالذات مصلحت کلیه عالم است و صلاح هر فرد مقصود بالذات نیست پس کار فرد
مثلاً اگر بدین صفت نبودی در نظام عالم خلل بودی ناظم رحمه الله درین مقام بناء
کلام بر مذهب حق نهاده مضمونش آنکه هر نقشی که از قلم صنع بر لوح وجود ظاهر
شده متضمن مصالح است و مساق بنظام کل پس صواب باشد چه اگر خطا باشد
لازم آید اسناد خطاء بصانع حقیقی جلّ وعلا و ازین تقریرات معلوم شد که مراد
ناظم ره نفی خطا در افعال است چنانچه فحوای مصرع بآن مشعر است و اگر کسی را
دغدغه شود که چون فاعل همه اوست پس اسناد خطاء در افعال نیز بسبب آن
خطاء بفاعل حقیقی لازم آید وجه دغدغه آن است که خلق کذب نیست پس نسبه
نقص بحضرت موجد حقیقی لازم نمی آید و شکی نیست که ایجاد افعال قبیحه در عالم
همچون سایر موجودات دخل در نظام کل دارد پس ایجاد آن عین صواب است
بآن معنی که در صفت افعال گفته شد که آن مادی بمصلحت است اگرچه نفس فعل
کاذب باشد و خطا بآن معنی که صفت واقع نمی شود که عدم مطابقه با واقع
و دوم آنچه گفته که خطا بر قلم صنع نرفت تنبیه بر آن میکند که قاصران که اثبات
خطا مینمایند نسبة خطا بصانع داده اند زیرا که همه فعل اوست و آنچه
در مصراع ثانی گفته آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد اشعار بر آن است که نمایش
خطا در نظر قاصر است که اطلاع بر فاعل حقیقی و اطلاع بر مصالح کلیه ندارند
امّا در نظر کامل صواب است و آنچه بعضی قاصران توهم کرده اند که میان مصرع
اوّل و دوم منافاة است بنا بر آنکه از اوّل فهم می شود که خطا نیست و از ثانی فهم می شود

که خطا

که خطا است و نظر بر آن را پوشیده متضمن است بآنکه مراد از خطائی که در نظر
قاصران مینماید که خطاء واقعی و لهذا وصف نظر بپاکی کرده چه نظر پاک آن است
که اشیاء را چنانچه هست ببیند نه آنکه آنچه باشد به بیند پس اگر خطا بودی و نظر
آن را ندیده بودی پاک نبودی والسلام علی من اتبع الهدی

یتمنّی المرء فی الصیف الشتاء فاذا جاء الشتاء انکره
لا بهذا یرضی ولا یرضی بذا قتل الانسان ما اکفره

لمولانا امیر المؤمنین ع

شیئان لو بکت الدماء علیهما عیناک حتی تؤذنا بذهاب
لم یبلغ المعشار من حقیهما فقد الشباب وفرقة الاحباب

[marginal verses, written diagonally:]

از ادبار اعلی الله درجته
کو تبه که هست او از عیان محال
منوال
با خلعت بینش ز نقش عرض
ز آنکه ز بیدای این خاک آمده
نقش بیند اسبرت کار ارجال
وز دانت علی الصورات ...

وله
دارد ز وجود مرحوم جان است
از خلق و عالم همه مقصود جان است
ز افتادن و بر آن تندی
صد بار سخن که مقصود جان است

[upper marginal notes, written diagonally:]

قال الرسل
الطهارة و باء و باء
الباء و الالف الطهارة و الباء الاول
الالف بشارة الالف و الباء الثانی بشارة الطاهر
الاول الباطن ... بشارة ...
...
اولهم
عقاید ... عنه الله
و فیه ...

وعن هشام بن الحكم قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن اسماء الله عز ذكره
واشتقاقها فقلت الله مما هو مشتق قال يا هشام الله مشتق من اله واله
يقتضي مالوها والاسم غير المسمى ومن عبد الاسم دون المسمى فقد كفر ولم
يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى
دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال قلت زدني
فقال ان لله تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل
اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره
يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل به
اعداءنا والمتخذين مع الله عز وجل غيره قلت نعم قال فقال نفعك
الله به وثبتك قال هشام فوالله ما قهرني احد في علم التوحيد
حتى قمت هذا عن احتجاج الطبرسي

اصبت وطائفة اصبت صبابنا وكدر منا العيش طرا ونكدا
ولو كان للدنيا خلود لواحد لكان رسول الله فيها مخلدا
عليك بحسن الصبر في الصبر اجره جزيل لمن لله دان ووحدا
ومن ذا الذي يبقى من الموت سالما وسهم المنايا نافذ صاب محددا

وحكي بعض الثقات قال اجتزت في بعض اسفاري بحي من بني عذرة فنزلت في بعض بيوته
فرايت جارية قد البست من جمال حلية الكمال فاعجبني حسنها وكلامها فخرجت
في بعض الايام ادور في الحي واذا انا بشاب حسن الوجه وعليه اثر الوجد وهو
اضعف من الهلال واخفى من الخلال وهو يوقد نارا تحت قدر ويردد ابياتا
ودموعه تجري على خديه فحفظت منه الا قوله فلا عنك لي صبر ولا في حيلة
ولا عنك لي بد ولا عنك مهرب ولي الف باب قد
سلكت طريقها ولكنها لا تنتهي الى اين اذهب فلو كان لي قلبان
عشت بواحد وافردت قلبا في هواك يعذب فسالت عن
الشاب وشأنه فقيل يهوى الجارية التي انت نازل في بيتها وهي محتجبة عنه منذ
اعوام قال فرجعت الى البيت وذكرت لها ما رايت فقالت ذاك ابن عمي
فقلت لها يا هذه ان للضيف حرمة فنشدتك بالله الا ما متعتيه بالنظر
اليك في يومك هذا فقالت صلاح حاله في ان لا يراني قال فحسبت ان ذلك
ضنة منها فما زلت اقسم عليها حتى اظهرت القبول وهي متكرهة فقلت
لها انجزي وعدك الان فداك ابي وامي فقالت تقدمني فاخذت
في اثرك فاسرعت نحو الغلام فقلت له ابشر بحضور من تريد فانها مقبلة
نحوك الان فبينما انا اتكلم معه اذ خرجت من خبائها مقبلة واذا بها وقد
اثارت الريح غبارا باقدامها حتى ستر الغبار شخصها فقلت له هذا
قد اقبلت فلما نظر الغبار صعق وخر على النار لوجهه فما اقعدته حتى اخذت
النار من صدره ووجهه فرجعت الجارية وهي تقول من لا يطيق شاهدة
نعالنا كيف يطيق شاهدة جمالنا انتهى

ولكني بد

فانك اذا علمت شيئا حصلت صورته في ذهنك ... قال
اعلم انه اذا حصلت صورة شيء في الذهن ثلثة امور ثم قال فقيل ان العلم هو الكيفية
تحقق امور ثلثة حصول الصورة في الذهن ومن قال انه من مقولة الاضافة ومن قال بان العلم حصول الصورة بالوجه
في الذهن وحصول الاولون ان العلم هو الصورة جعله من مقولة الكيف ... وانما القائلون
الصورة فاختلف الاولون في انه من مقولة الكيف ... ان كل ... الكيف ... الاضافة قال بانه من مقولة
بالاول جعله من مقولة الانفعال الذي هو ... بالعلم ... قال بانه ... ومنهم
بالثالث جعله من مقولة الاضافة ... في الذهن ... الصورة ... بالوجه الذهني
من مقولة الانفعال نوع عبارة ... التعلق ... الكيف ... ان المحقق
من مقولة الانفعال ... قال بانه من ... التعلق ... الصورة ... بنفسه موجود في الذهن
الذهني كما هو الحق ... القائلين بان العلم ... الذي ... الكيف ... بنفسه
شرح تهذيب

كالامام وشنع بعضهم من مقولة الانفعال وانه تبعيل الكيف ان الكيف لا يعتبار ... **الفرزدق**
من قال بانه من مقولة الاضافة والذهني فان العلم ... بهذه الاعتبار يمدح ابرهيم بن هشام
بن اسمعيل المخزومي خال هشام بن
الضبط بالوجه الذهني وانما لها كون ... عبدالملك بن مروان **وما مثله في الناس**
الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه
حقق الاشتباه ... اي ليس مثله في الناس حي يقاربه اي احد يشبهه في الفضائل الا
مملكا ابو امه ابوه ومقصوده لا يماثله احد الا ابن اخته الذي هو هشام
قوله ابو امه اي ام ذلك الملك وابوه اي ابو ابرهيم الممدوح والجملة صفة مملكا
اي لا يماثله احد الا ابن اخته الذي هو هشام ففيه فصل بين المبتداء والخبر اعني ابو
امه ابوه بالاجنبي الذي هو حي وبين الموصوف والصفة اعني حي يقاربه بالاجنبي
الذي هو ابوه وتقديم المستثنى منه اعني حي ولهذا الضبه والذال لمحتاج البدل فهذا
التعقيد شايع في الاستعمال لكنه اوجب زيادة في التعقيد قاله التفتازاني
في المطول في انوار الربيع

وانواع العلاقة المعتبرة
بلغت بالتتبع ما ذكره الى خمسة
عشرين كذا في المطول

مجاز مرسل

قوله المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة احدها اطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة لصدورها
عنها وعلى القدرة لظهور سلطانها بها ومنه قولهم رعينا غيثا اي نباتا لان الغيث سبب للنبات
الثاني اطلاق المسبب على السبب وهو عكس الاول كقولهم امطرت السماء نباتا اي غيثا لكون
النبات مسببا عنه الثالث تسمية الشيء باسم ما كان عليه كقوله وآتوا اليتامى اموالهم
اي الذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ الرابع تسميته باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الفجور
والكفر الخامس اطلاق اسم الكل على الجزء ويشترط فيه ان يكون اصلا فيما وقع المجاز
بسببه كقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه اي ذاته لان موجب
كتمان الشهادة القلب ومنه قولهم للربيئة عين لانها المقصود من كون الرجل ربيئة
دون سائر اعضائه السادس اطلاق الجزء على الكل وهو عكس ما قبله ويشترط ما سبق
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي انامل اصابعهم السابع اطلاق اسم المحل على الحال
كقوله تعالى ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل الرحمة الثامن
اطلاق اسم الحال على المحل وهو عكس ما قبله كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه
التاسع تسمية الشيء باسم آلته نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء لان
اللسان آلته وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغة قومه العاشر اطلاق
الفعل والمراد مشارفته ومقاربته وارادته كقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
اي قاربن بلوغ الاجل اي انقضاء العدة لان الامساك لا يكون بعده وقوله تعالى
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه وبه
يندفع السؤال المشهور وهو ان عند مجيء الاجل لا يتصور تقديم ولا تأخير وقوله
تعالى فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اردتم القيام الحادي عشر اطلاق اسم اللازم

١٨٤

على الملزوم كقوله عليه السلام في العباس بن مرداس اقطعوا عني لسانه وامر له بجائزة نافعة
اراد به اسكتوه عني لان قطع اللسان ملزوم للسكوت المقتضي عن اطلاق اسم الملزوم
على اللازم وهو عكس ما قبله كما ورد انه عليه السلام كان اذا دخل العشر الاخير من شهر
رمضان شد المئزر والمراد الاعتزال عن النساء لان شد المئزر لازم
للاعتزال عنهن قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو
باتت باطهار وغير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقي من انواع

والشفع والوتر

قوله تعالى والشفع والوتر [illegible] ثلثة وعشرين [illegible]
[illegible] قال ابو مسلم [illegible]
[illegible] ان الشفع [illegible] عليه السلام [illegible]
[illegible] ان الشفع [illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] ان الشفع [illegible] والوتر [illegible] عليه السلام
[illegible] ان الشفع [illegible] والوتر [illegible]

بدا

١٨٥

[illegible]

بانه ان الوتر لطم الشفع بجاذبة لان الشفع الركعتان من صلوة المغرب والوتر الركعة الثالثة
فيه لان الشفع درجات الجنان لانها ثمانية شفع والوتر دركات النار لانها وتر
كانه تعالى اقسم بالجنة والنار ومنها ان الشفع مخلوقاته سبحانه وهو الوتر ايضا لقوله
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية ح ان الشفع مسجد المكة والمدينة
والوتر مسجد بيت المقدس يط ان الشفع القران في الحج والتمتع فيه والوتر
الافراد فيه يح ان الشفع الفرائض والوتر السنن كا ان الشفع الاعمال
والوتر النية وهي الاخلاص كب ان الشفع العبادة التي تتكرر كالصوم والصلوة
والزكوة والوتر العبادة التي لا تتكرر وهي الحج كج ان الشفع الروح والجسد اذا كانا
معا والوتر الروح بلا جسد فكانه تعالى اقسم بهما في حالتي الاجتماع والافتراق

من انواع الربع

[illegible]

مسئلهٔ غریبه بر کره زمین شخص چنان است که اگر سیر بر تمام محیط زمین میسر بودی سه نفر در مکان متحد بودی یکی بجانب مغرب متوجه بودی و دیگری بطرف مشرق رفتی و ثالث در همان جای مقیم بودی تا سایر مشرقاً از مغرب و متحرک مغرباً از مشرق در وقت معین با هم بهمان مکان که این شخص ثالث است ملاقات بودی ایام سیر شخص غربی از ایام که بر استیلا گذشته بیک روز کمتر باشد و در این مسئله مفروضه امر غریب متفرع میشود مثل آنکه بنا براین ممکن است که یکروز معین آدینه باشد نزد شخصی روز پنجشنبه باشد نزد دیگری و شنبه باشد نزد دیگر کسی شیخ و العلم

قوله [illegible]

بها الدین ناند آخوند ملا محمد تقی مجلسی رحمه الله در شرح کتاب من لا یحضره الفقیه چنین نوشته که از شیخ بهاء الدین محمد طاب ثراه شنیدم که میگفت که استخاره تسبیح را از مشایخ دست بدست داریم تا حضرت صاحب الامر صلوات الله علیه باین طریق که سه مرتبه صلوات بر محمد و آل محمد بفرستند و بعد از آن تمام تسبیح را بدست بگیرند دو تا دو تا بشمارند اگر در آخر دو تا بماند بد است و اگر یکی بماند خوب است والله اعلم

طریق استخاره بقرآن بسیار است چنانچه آخوند ملا محمد باقر قدس سره در رساله استخاره فرموده اند یک قسم این است که اول طلب خیر از خدا بکنند باینکه بگویند استخیر الله برحمته خیرة فی عافیة و بعد از آن مصحف را بگشایند و آیه اول صفحه دست راست را ملاحظه نمایند اگر آیه رحمتی یا امر بخیری باشد خوب است و اگر آیه غضبی یا نهی از شری یا امر بشری یا عقوبت باشد بد است و اگر ذو جهتین باشد یا مشتبه باشد میانه است والله اعلم

189

بسم الله تعالى

عنه ابراهيم عن عباس بن معروف عن عبد الرحمن ابن نجران قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام
او قلت له جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الاحد الصمد قال فقال ان من
عبد الاسم دون المسمى بالاسماء فقد اشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئا بل اعبد الله
الواحد الاحد الصمد المسمى بهذه الاسماء دون الاسماء ان الاسماء صفات وصف بها
نفسه

اي كفر بربه المستحق للعبادة وجحد لانه لم يعبده ولم تعبده الآن

اصول الكافي

في الحديث
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام
والمراد بها قبلها في الحدوث لحدوث الابدان
لان الخلق قد يكون بمعنى الايجاد وقد يكون بمعنى التقدير
وقد يكون بمعنى الكذب فيجوز ان يكون الخلق هنا بمعنى التقدير
والغرض
والله اعلم

188

قالوا اعادة المعدوم محال ويدل عليه وجوه منها ما اشار اليه بقوله والا يكفي محالا لزم تخلل العدم
في وجود واحد لان معنى اعادة المعدوم بما عادة ذلك الشخص الذي كان موجودا مع جميع
عوارضه المشخصة ومن جملتها الوجود الذي كان اولا فيجب اعادته مع ذلك الوجود واذ
تخلل العدم في وجود واحد الذي هو ذلك الوجود اثنيني للواحد هذا خلف

لفظ الماهية مركبة من ماء الاستفهامية وياء النسبة وتاء المصدرية فزيدت الهمزة بعدها
بين نسبتها الالف هربا عن التقاء الساكنين والارادة تثقيلها عند اسنادها أ
كما نقلت للميم في لفظ اللمهية فصار مائية ثم قلبت الهمزة هاء وتنبيها لمخصوص معنى مصدري
يعبر عنه في الفارسية بقول لنا چه چيز بودن مع قياس اللمهية في لم الاستفهامية والانية في
ان الدالة مع التحقيق والهوية والكيفية في الكيف والاينية في الاين ثم نقلت عن ذلك
المعنى المصدري الا ما يقع في جواب ما هي ١٢

ما هي سؤال عن الماهية — هل هي سؤال عن الوجود — لم هي سؤال عن العلة

كيف هي سؤال عن الحال — اي شيء عن اليقين — كم هي عن العدد — متى هي عن الزمان — اين هي عن المكان — من هي عن الشخص — ذلك

ظ ظاهر — ك كذلك — فط فظاهر — بك بذلك — فك فكذلك — ض ضرورة — ح حقيقة — ا ايضا — خ خفية — م ممنوع

فق فقي — ضع موضوع — ط باطل — اح احد — فلا كلي — فن فهنا — فم فممنوع — مط مطلوب — لف لا خلاف

فم فموضوع — فبط فباطل — مح محال — فقط فقط — للازم للازم — ان مهنا — مدعى مدعوى — مح محال — فرضع فرضع

اي المشابة للازم بر دو قسمست لازم ماهيت ولازم وجود لازم ماهيت لازمست كه در خارج و در ذهن

[illegible]

در كتاب ... است اصحاب ... مطورات كه تمام
سته ايست عالم از شرق تا غرب دوازده نوع
است عرب و عجم و ترك و روم و ... و ...
و عبرانيه ... و بربر و اندلس و ... حبشي
والسلام

در روايتست ادريس حكيم بلينوس شاگرد ... جالينوس بعد وجالينوس شاگرد بلبياس وبلبياس شاگرد
افلاطون وافلاطون شاگرد سقراط وسقراط شاگرد بقراط وبقراط شاگرد جاماسب
وجاماسب برادر كسرى است وجاماسب وكسرى هر دو شاگردان لقمان بعد اند ولقمان حكيم
بقول بعضي مترجمان عم زاده ابراهيم خليل است وگويند سه هزار و سيصد و ...
سال عمر يافت فيثاغورس حكيم شاگرد لقمان حكيم بعد در زمان گشتاسب اكثر سازها
در علم موسيقي ساخت جاماسب حكيم برادر گشتاسب واو هم شاگرد لقمان بعد
داد را در علم نجوم احكام بسيارست كه بنياد تا ... هزار سال حكم در روايتست كه در كشمير
مدفون است بقراط حكيم نيز شاگرد فيثاغورس حكيم بعد وتصانيف او در علم طب اعتبار
تمام دارد وسقراط حكيم شاگرد بقراط بعد در زمان داراب پسر همای بنت بهمن
بعد ارسطاطاليس حكيم شاگرد افلاطون بعد واو دستور اسكندر ذو القرنين بعد وبليناس
حكيم شاگرد ارسطو بعد اينه اسكندريه را ساخته وجالينوس شاگرد بليناس بعد وعلم طب را
نيكو ميدانست ... در عهد نوشيروان عادل بعد ابوذرجمهر حكيم دستور نوشيروان
بعد نقل من كتاب انتخاب الطبري والسلام على من اتبع الهدى

[illegible]

وتعلیم علم طب را از خویشان و بیگانه دریغ نداشت و قبل از بقراط حکما این فن شریف را
به بیگانگان نمی‌آموختند در روضة الصفا مسطور است که عمر بقراط نود و پنج سال
بود و از این جمله شانزده سال بتحصیل علم گذرانیده و هشتاد و نه سال را بدرس و تصنیف
صرف کرده و از سخنان اوست که حاصل شما از فضیلت همان بود که بر جهل خود
مطلع شدم   جالینوس از اعاظم حکمای عظام و اکابر اطبای کرام بود و طبیب هشتم
از طبیبانی که هر یک در زمان خود عدیم المثل زمان خود بودند اول ایشان اسقلیبوس
اول است دوم ایشان غورس سیم مینوس چهارم برمانیدس پنجم افلاطون ششم
اسقلیبوس ثانی است هفتم بقراط هشتم جالینوس و او خاتم مهرة اطبا است
زیرا که بعد از وی هر کس در تحصیل علم طب دوید و وزید بگرد وی نرسید و ولادت
جالینوس در بلده فرغامس است بعد از بعثت عیسی ع بدویست اتفاق افتاد
و او مدتی در اطراف بلاد و امصار رحلت بتحصیل فن شریف طب و طلب ادویه بسر
فرمود چهارصد مجلد در این علم شریف تصنیف کرد و از سخنان اوست
که بهترین انعام آنست که بمقدمه بمستحق رسد و هم از اوست که مستحق حمد و ثنا کسی است
که دل کشاده باشد و آتش غضب را باب حلم فرونشاند و از سخنان نافوخرطمی
حکیم که شاگرد ارسطاطالیس است که بر سلطان ظالم و مال داری که حسن تدبیر نداشته باشد
و بر بلیغی که راست گوی نباشد و بر بخشنده مالی که در غیر محل صرف نماید و بر فاضلی
که صاحب رای نباشد رشک نباید برد و بطلمیوس حکیم در فن هندسه و نجوم وحید بود
و در این علوم کتب بسیار تصنیف نموده و از سخنان اوست که نیک بخت
کسی است که از حال دیگران پند گیرد و بدبخت کسی است که دیگران
از حال او پند گیرند   والسلام علی من اتبع الهدی   والسلام

مشهور است که اول کسی که وضع صنعت طب نموده جد بقراط اسقلیبوس اول بود و این علم
به تجربه او را بدست آمد لاجرم حکم بتجربه مخصوص بود تا زمان مینوس طب ملازم تجربه بود
چون مینوس ظاهر شد تجربه تنها را خطا شمرد و قیاس را با تجربه یار ساخت و مدتی
اطبا بقیاس و تجربه عمل مینمودند تا برمانیدس طبیب آشکارا شد و تجربه را خطا
کرده بقیاس تنها عمل می‌نمود بعد از وفات او در میان شاگردان او اختلاف
پیدا شد بعضی متتبع تجربه را بر خود لازم شمردند و بعضی در رساله قیاس سخن گفته
و زمره برهان آوردند که علم طب عبارتست از دانستن و بکار بردن جمیع چیزهایی
که مقتضی تجربه است و تا زمان افلاطون حکیم این اختلافات استمرار داشت
چون افلاطون در اقوال متقدمان امعان نموده دانست که تجربه بی قیاس
خطرناک است و قیاس بی تجربه مستلزم هلاک لاجرم قیاس را با تجربه منتظم گردانید
و نسخ طوایف ثلاثه را بسوزانید و کتب قدیم که مشتمل بر تجربه بود و قیاس
بود باقی گذاشت و بعد از هزار و چهارصد و شصت سال از فوت افلاطون اسقلیبوس
ثانی پدید آمد و رای افلاطون را صواب دیده بر آن عمل نمود و بعد از فوت
اسقلیبوس طایفه از مستفیدان که بخلاف رای او عمل میکردند بقراط با کمال
فضایل و خردمندی باند و صنعت طب باهتمام او تقویت یافت چون دید برابر
منع زنهار از تعلم علم طب این فن اندراس میپذیرد بجمیع مسائل طب را تدوین نمود
تعلیم و تعلم بیگانگان را جایز داشت و له و فرزندان را وصیت نمود که در افهام اصحاب
ذکاء و فطنت تنها بیند و ببرکت ایشان را رسانید و ذکر جمیل او این علم شریف
در میان خلایق انتشار یافت و صیت معالجات او با فاق رسید و السلام
علی من اتبع الهدی

بسم الله الرحمن الرحيم

قد ذكر أن الحجاج بن يوسف كان جالساً في قبة الخضراء وعنده وجوه أهل العراق إذ أتاه
صبي من الخوارج في عمر عشر سنين وله ذوابة طويلة تبلغ إلى حجزته فدخل ولم يسلم بل نظر إلى
القبة يميناً وشمالاً ثم قال أتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم
تخلدون وإذا بطشتم بطشتم جبارين وكان الحجاج متكئاً فاستوى جالساً وقال
له يا غلام إني أرى لك عقلاً وذهناً أحفظت القرآن قال أفخفت على القرآن
ضياعاً حتى أحفظه قال أفجمعت القرآن قال أكان القرآن متفرقاً حتى أجمعه قال
الحجاج أفحكمت القرآن قال أوليس الله أنزله محكماً قال الحجاج أفتستظهر من القرآن
قال معاذ الله أجعل القرآن على ظهري فقال له الحجاج يا ويلك قال الويل لك أوعيت
القرآن في صدرك قال الحجاج اقرأ شيئاً من القرآن فاستفتح يقول أعوذ بالله
منك ومن الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس
يخرجون من دين الله أفواجاً فقال الحجاج إنهم يدخلون فقال الغلام قد كانوا يدخلون أما اليوم
فصاروا يخرجون قال ولم ذلك قال الغلام من سوء فعلك بهم فقال الحجاج يا ويلك هل
عرفت المخاطب لك فقال نعم ثقيف الحجاج فقال يا ويلك من أبوك فقال
الذي زرعني قال فمن أمك قال التي ولدتني قال أين ولدتك قال في بعض الفلوات
قال فأين نشأت قال في بعض البراري قال الحجاج يا ويلك أمجنون أنت فأعالجك
فقال لو كنت مجنوناً ما وصلت ووقفت بين يديك كمن يرجو فضلك ويخاف
عقابك فقال الحجاج فما تقول في أمير المؤمنين قال رحم الله أبا الحسن فقال الحجاج
إنما عنيت عبد الملك بن مروان فقال الغلام على الفاسق لعنة الله فقال الحجاج يا ويلك
بما يستحق اللعنة قال الغلام بما أنكر حقه غير أنه أخطأ خطيئة ملأت السموات والأرض

بكل ريع آية
نفيها مراد بريع كوه است [illegible]
[illegible]

قال الحجاج وما هي قال الغلام استحلاله الكذب على المسلمين ويستبيح أموالهم ويستحل دماءهم
فالتفت الحجاج إلى أصحابه فقال ما ترون في أمر هذا الغلام قالوا اسفك دمه
فقد خلع الطاعة وفارق الجماعة فقال الغلام يا حجاج جلساء أخيك خير من جلسائك
قال أخي محمد بن يوسف فقال على الفاسق لعنة الله إنما أعني فرعون أخاك
قال لجلسائه ماذا تأمرون في موسى قالوا أرجه وأخاه وجلساؤك يأمرون
بقتلي إذاً تقوم عليك الحجة غداً بين يدي الله فما مالك الجبارين ومذل
المتكبرين فقال الحجاج يا غلام قيد ألفاظك وقصر لسانك فإني أخاف
عليك بادرة الأمراء وقد أمرت لك بأربعة آلاف درهم فتستعين بها فقال
الغلام لا حاجة لي في هذا المبلغ بيض الله وجهك وأعلى كعبك فالتفت الحجاج
إلى أصحابه فقال هل علمتم ما أراد بقوله فقالوا الأمير أعلم قال الحجاج أما قوله
بيض الله وجهك أراد العمى والبرص وأما قوله وأعلى كعبك فأراد التعلق
والصلب ثم التفت إلى الغلام وقال ما تقول فيما قلته قال الغلام قاتلك
الله من منافق ما أفهمك فقال الحجاج اضرب عنقه فقال رجل من القوم اسمه
الرقاشي هبه لي أصلح الله الأمير فقال هو لك لا بارك الله لك فيه
فقال الغلام أيكما أحمق الواهب لي أجلاً قد حضر أم المستوهب أجلاً
لم يحضر فقال الرقاشي استنقذتك من القتل فتكافئني بهذا الكلام لا أدري
فقال الغلام هنيئاً لي الشهادة إن أدركني السعادة يا عجباه جئت من
بلاد الضنك والضيق وأرجع إلى أهلي بلا شيء فالقتل أولى فقال الحجاج
قد أمرنا لك بمائة ألف درهم وقد عفونا عنك لحداثة سنك وصفاء
ذهنك وإياك والجرأة على أرباب الأمر بعد هذا اليوم فتقع معهن

لا نعفو عنك فقال الغلام العفو بيد الله لا بيدك والشكر لله لا لك
لا جمع الله بيني وبينك فقال ادعوه فما رأيت اشجع منه قلبا ولا افصح منه
لسانا فلا والله ما وجدت وحسران يوجد ود لسلام عمانی ابن الحدیک

هم الله شانه

در کتب صاحب مفتاح عطاء الله برنده چنان داده است که از دیار لام الف در حروف تهجی
از تعلیم اطفال بحثی بجهت سهولة تعلیم و تعلم ترکیب حروفه ترجیح ان باعتبار وقوع اوست در اول
کلمه لا اله الا الله که مفتاح اسلام است و معنی منعطفی است برکفانی الکلمه و معانی نکته را
قرار داده برای انچه شیوع داده در بعضی زنان که از برای ارام و خوابیدن اطفال لا اله
الا الله میگویند و زنان بعضی از بلاد که در صدر عرب بوده اند الی الان عجمند از ترحیم نحو
میگویند از برای او لا لا لا بکی و الا الله بکجا نا گواب ردو چنانکه برای ترسانیدن
اطفال میگویند لفظ الو لو بضم همزه و بر دو لام که مخفف ابو لؤلؤ که کنیه فیروز غلام مغیرة
بن شعبه و قاتل عمر بن الخطاب است نظر بانکه کشتن عمر در نظر اعراب انوقت بسیار عظیم
و مخوف و این امر عظیم ناشی از ابو لؤلؤ پس از بعد جهت او را آلت ترسانیدن اطفال نموده اند
و این امر ترسانیدن بعجم کرد و چون غالب عجم در صدر اول سنی بوده اند و همین امر که از ابو
لؤلؤ سر زد عرب بر عجم استهزاء نموده تا بجدیکه در بعضی اعصار اطفال عرب چون عجم را
ببینند در مقام استهزاء و استخفاف بعجم میگویند عجم عجم لولو با الخیط مفتول اقول
ان لفظی که برای تخویف اطفال است لفظ علولو بفتح عین و ضم لامین است و معنی
ان هیولا است که اعراب او لاد صغیر را بان تخویف نمایند چنانکه در منهاج است
و چنان از دیار لام الف از تعلیم اطفال مندفع است بحدیثی که وارد شده است
در تفسیر حروف تهجی و از انجمله است لام الف که شیر است بکلمه اخلاص که لا اله

الا

اللهم یا معلم العدد ونهایة البنت فصل
قطر الدائرة الاعظم اربعة وعشرة
والجذر الاصم نامیه وعشرة
عدد الزاویة تامة والله
مستقیم

الا الله است و انچه در زنان و آرد در زنان برای خوابیدن اطفال شاید که در اصل
لفظ لیلاً که بمعنی شب بقیاس تاریکی و خفتن را این لفظ باعتبار ان است
که در کتب مثبت است که هر گاه طفل در اول تکلمش لفظ لام است دلیل بر این
است که انطفل لال نیست و صحة مخرج لام مستلزم صحة سایر مخارج حروف است
و شکی نیست که هر چه مکرر بگوش زد شود انحیز بر نفس اسهل است از ما
عدای ان والعلم واما لام الف نزد اله الا الله وحده لا شریک له
و در حدیث دیگر لا اله الا الله الا الله وهی کلمه الاخلاص ما من عبد قالها مخلصا الا وجبت
له الجنة مصحف کلمه تحریر لا اشبع النعلین یعنی نعلین در بال الکفش

حکی ان بعض الاطباء کان [illegible] فقال لهم
[illegible] بعض الملوک [illegible] ابا بعد [illegible]
[illegible] النقوة [illegible] بعضا [illegible] الله [illegible]
لطان ان [illegible] الا الاوزر [illegible] حتی [illegible] عظیم [illegible]
مع العدد [illegible] کدارة [illegible] اوسنبطی [illegible]
فقال [illegible] الا الله [illegible] المرابع والله
سلام [illegible] با [illegible]

هم انّا انزلناه فی لیلة القدر کویان قدری برین رقعه نظری کار رند و ما ادریک ما لیلة القدر

دنیک شب ما ست لیلة القدر اکر بدان و بیدار بخجسته شوند و خیر من الف شهر اکه دران مقدم

شریف تنزل الملائکة و الروح فیها و اکر تشریف قدوم را معتقد نه این بندکان را خصّی

که باذن ربهم عزیمت خدمت ... ... اکر امر سلام و ... الحضرت فیلم

نمایم هی حتی مطلع الفجر و السلام

...

فما لکتابنا ینطق من الهوی و ما الحق ... مرا فنامم دل از زلف تراچه افتاد است

چند بار دیدم که به تعلیم کسی ... انچه در هیچ جهت قسمت بپذیر نباشد نقطه باشد و انچه

در دو جهت قسمت بپذیرد جسم و خط طول بلا عرض و السطح ما له طول و عرض کفتم از نقطه

و طول و عرض و عمق ار سخنی استغنا در خطی و جهه ذوقی است و اکر بیان دیگر خواهند انچه

قسمت ان در دو جهت معدوم است دل ما در بهای حوالت و انچه از دو جهت مفقود نیست

خاطر او ست اکر از طول سخن رنجند شب هجران است و اکر طول را بعرض رسانند

افسانه ما بسر بد لدان و السلام

...

ابر است و باران و کوکبه افتاب و السلام

شهر یاران رحمت افزون ز باران

خدا را ابر شبی آخر ز باران هنوز ... سیلان ما ... است

بازت ... نیاز ... تا بجنبد ... از رحمی ... خشک ... ان

کر بیاید ... درمان فرست و ربیابد ... فرمان فرست و السلام

الامكان

قوله اي يكفي صدق هذا الكلي على تلك الافراد مع السوية المراد بالصدق الصدق
والحمل الايجابي لا الصدق بالفعل اذ لا شرط في المتواطي ذلك والمراد بالسوية عدم
التفاوت بوجه من وجوه التشكيك الاتية ويسمى متواطيا لتواطي افراده في معناه
اي توافقها في امكان الصدق بحسب نفس الامر فقوله مقدما على بعض آخر بالعلية
او يكون للآخر كالوجود للصانع فانه مقدم على وجود الممكنات لكونه علة وامام الظهور
ان اتصاف الفلك به اولى من اتصاف المعلولية ومن هنا ورد الاعتراض بعدم الاحتياج
الى ذكر الاولوية للاستغناء بالاولوية عنها باشتمالها عليها ويؤيده عدم ذكر المصنف
للاشدية والجواب بالقسمة اعتبارية وكل منهما اعتبار آخر فلا بد منهما ... الى
الجواب الحق بقوله ره مثلا بين ليس المقصود من ايراد الحصر في اقسام التشكيك فيها بل
التمثيل والانفاق كعين التشكيك بالزيادة والنقصان كالمقدار بالنسبة الى الذراعين
والذراع فانه في الاول ازيد منه في الثاني وبالشدة والضعف كالبياض في النظر
الى العاج والثلج فانه في الثاني اشد لشدته تفريق البصر الذي هو اثر البياض
وههنا شبهة مشهورة في نفي التشكيك وهي ان التفاوت للمذكور ان كان
ماخوذا في مهية المشكك اي مسماه فلا اشتراك للافراد فيه ضرورة ان البياض
الماخوذ في الثلج مثلا هو اللون المفرق للبصر مع خصوصية الشدة فيه فلا اشتراك
للعاج فيه معنى بل لفظيا وان لم يكن ماخوذا في المهية ماهيته بان يكون مفهوم البياض
هو مجرد اللون المفرق ولا تفاوت فيكون متواطيا لا مشككا والجواب
ان التفاوت ماخوذا في ماهية ما صدق عليه مسمى المشكك من الافراد لا ماهية
مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار التفاوت في الافراد لا الاشتراك لعدم اعتباره
في ماهية المسمى وحاصله ان التفاوت انما في الافراد لكن لا مطلقا بل باعتبار حصوله

فيها

حيث هو

فيها وصدقه عليها فقوله فلا تفاوت ان اراد انه لا تفاوت في المسمى من حيث
هو لكنه لا يستلزم ذلك التواطؤ لجواز التفاوت مع الاختلاف فيه بالقياس
الى الافراد وان اراد انه لا تفاوت اصلا فممنوع لجواز التفاوت باعتبار
الصدق عليها كما علمت ان التشكيك بالزيادة والنقصان ليس قسما رابعا حتى
لا ينحصر اقسامه في ثلثة وهم قد صرح به بل هو مندرج في الاشدية لان
كلا منهما عبارة عن اكثرية ظهور آثار المعنى الكلي في بعض الافراد مع كونهما
واحدا الا ان الاول يستعمل في الكم والثاني في الكيف وانما سمي هذا
القسم مشككا بصيغة الفاعل لايقاعه الناظر فيه في الشك لاشتراك
افراده في اصل معناه واختلافها باحد الوجوه المذكورة فان نظر
اليه من حيث جهة الاشتراك خيل انه متواطئ وان نظر اليه من جهة الاختلاف
اوهم الاشتراك

في تحقيق المقام

[illegible]

فذلك يستلزم لغز بكفر كل ما يجمع من الكفر والايمان من النشر نعم ومع ذلك عند ذلك من النفاة ... المرجوة فعلى هذا
فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطانين الموجودين وكيف يجتمع مرجو بينهما

مقالات رأس الجالوت
مع مولانا الرضا عليه السلام

بس الله شانه سئل رأس الجالوت الرضا عليه السلام بان قال يا مولاي ما الكفر والايمان
وما الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجان وقد نطق به الرحمن
بما قلت حيث قال في سورة الرحمن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا عليه السلام
لم يحر جواباً ونكت باصبعه الارض واطرق مليّاً فلما راى رأس الجالوت سكوته حك لحيته
عنه وشجعه نفسه لسؤال اخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر المتوحد
والموجد الموجد والجار المنجمد والناقص الزائد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه وراى
تسويد نفسه قال الشيء يأبى انه حتى تقول ثبتاً انت انت حربا نحن نحن فهذا
جواب موجز واما الجواب المفصل من سؤالاتك فاقول اعلم ان كنت الداري
والحمد لله الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطانان المقبولان
المرجوان احدهما الجنة والاخر النيران وهما اللذان المختلفان وهما المرجان
ونطق به الرحمن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
فباي آلاء ربكما تكذبان وبعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلناه ظهر
جواب ما في سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث
على الانس والجان ولعنة الله على الشيطان فلما سمع رأس الجالوت كلامه
بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً
رسول الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقاً حقاً والسلام

قوله لم يحر ... فما احار جواباً وما رجع اليّ حويراً ولا حويرة ولا احواراً اي ما رد جواباً ولم تقل ... صح

[illegible]

بسم الله خير الاسماء بعد تفرق المجلس والاشتغال عنه الى المجلس سنح بخاطري الفاتر وفكري
القاصر احتمال آخر في تاويل حديث المعهود المعروف المذكور في الصحف وهو ان يكون الغيران
كلاهما راجعين الى مرجع واحد باعتبارين وهو ذلك الملك والمعنى ان وقع في قلبه صلى الله عليه
وآله انه هو اي انه كامل بالغ نهاية الكمال في الالوهية اي اشار الآلهية ايما بان في رأيه
اذا اشتد عنده الكلمة والمقربين وبالفارسية دركو ئيته حتى كانه ليس له شبيه ولا نظير في الملكية
كما يقال فلان هو هو اي لا يصلح ولا يليق بغيره ان يكون هو وفي الشعر انا ابو النجم وشعري
شعري وقد يشعر بصحة هذا الاحتمال وقوع لفظة وقع في الحديث فان الوقوع في القلب
يؤذن باستعظام شان الواقع كما تشهد به محاورات الفصحاء من اهل اللسان وورد
في حديث مشهور مقصد رسول مع بن ابي طالب عليه السلام هل رايت رجلا في الدنيا انا انا وانا
انا انا ذات الذوات الى آخر الحديث فصار المعنى انه وقع في قلبه صلى الله عليه وآله
من اجلاله وتوانيه لتعظيم حبيب الله صلى الله عليه وآله ان ذلك الملك هو كانه كامل تام
في هويته الملكية مستقل غاية الاستقلال وبالجملة لا يبعد ان يكون ما خطر بالبال بعضا
من وجوه احتمالات هذا الحديث الشريف وان لم يكن حقيقيا بان يقال هذا
ولا غير والغرض من هذا الالماع والاظهار عرض ما خطر للفكر بنجاة في يحتكم النافذة
البارعة محبت للغير والكلام فنعم النادر والمال وحد لان الكامل في حد الكمال
من ذوات النفوس النفيس للاول والله اعلم

بسم الله تعالى علم را سه تعريف کرده اند اول بسيط آنکه در حالت ادراک سه جز ميباشد يا آنکه صورت
حاصله در ذهن واين از مقوله کيف است يا حصول آن صورت در ذهن واين از مقوله
اضافه است يا قبول کردن نفس آن صورت را واين از مقوله انفعال است پس بنابر
برين سه تعريف کرده اند آنها که ميگويند که علم از مقوله کيف است تعريف کرده اند
علم را بصورت حاصله از شئ در نزد عقل وآنها که ميگويند علم از مقوله اضافه
است تعريف کرده اند از بحصول صورت شئ در نزد عقل وآنها که ميگويند
که علم از مقوله انفعال است تعريف کرده اند علم را بقبول نفس آن صورت را
واين علم را منقسم کرده است بتصور وتصديق علمي ميخوانند که از مقوله کيف
باشد زيرا که صورت حاصله اگر صورت نسبت ايجابيه يا سلبيه تصديق است
واگر صورت غير آن است تصور وبعضي تعريف کرده اند علم را که از مقوله کيف
باشد بصورت حاصله از شئ در عقل واولي آن است که عند العقل است
کما تقدم زيرا که في افاده ظرفيت مسکينه يعني صورتي که حاصل باشد در عقل
علم است پس لازم آمد که صورت جزئي که در عقل در نيايد مثل صورت
جزئيات که در عقل در نمي آيد ودر قوي در مي آيد علم نباشد وحال آنکه
علم است بخلاف عند العقل که اعم است از آن که در عقل باشد بطريق خزينه
يا در آلتي باشد حاضر نزد عقل تحرير

قوله ويسمى الجميع علم البيان اما انه يحترز به عن الخطاء في تادية المراد وما يحترز عن التعقيد المعنوي

وما يعرف به وجوه التحسين علم البيان لعدم تميز هذه الثلاثة بعضها عن بعض في كتب المتقدمين

وبعضهم يسمي الاول علم المعاني والثاني علم البيان والثالث علم البديع وهو الاشهر الثلاثة في انها

معرفة قوانين تحترز بها عن الخطاء في المطابقة والثاني عن الخطاء في الاشتغال بالدلالة

العقلية والثالث عن الخطاء في التزيين والاولى ان يقال الاشتراك في انها علم

بالقوانين التي يعرف بها احوال التراكيب البليغة من حيث اجزائه وهذه هي المقاصد التي

تشتمل عليها الفنون الثلاثة اعلم ان البلاغة تنحصر في الاصطلاح في علم المعاني والبيان

وان كان تحصيل البلاغة متوقف على غيرهما ايضا كالمروان موضوع هذه الثلاثة

هو التركيب البليغ الاسنادي المنحصر في الجزء الاول ولان كل علم يبحث فيه عن

عوارضه الذاتية لكن للعلم المعاني من حيث المطابقة لمقتضى الحال ولعلم البيان

من حيث الدلالة ولعلم البديع من حيث تحسين الكلام فيتميز موضوع كل واحد

منها عن الاخر بما ذكر فموضوع علم المعاني هو التركيب البليغ الاسنادي واجزاؤه

متعلقاته من الوجه الكلي من حيث ورده مطابقا لمقتضى الحال واذا اعتبر

التركيب فلان ما يوجد من الوجه الكلي المفيد للاطلاق الحكم او تاكيده او تركه

المسند اليه فيه او اثباته او اقتضى الحال المطابقة لمقتضى الحال فهي مسائلها

مسائل علم المعاني

رب لمظهر انوار بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بسی در کنجی نشسته در بروی اغیار بسته دیده عبرت گشته در ابداع بدایع

نادر می نگریستم و خود را از جمله متفکرین در خلق سموات و ارضین میشمردم و از صنایع

بصانع استدلال میکردم و در هر قطره بحری پیدا بود و در هر ذره آفتابی هویدا گاهی بنظر

تحقیق مشاهده عالم بالا میکردم و گاهی بدیده تدقیق تماشای صنایع سفلی در

محضر بخاطر رسید که سخنی چند در تقسیم عوالم رقم زده کلک بیان سازم پرده

از رخ دوشیزگان خلوتگاه خیال بر دارم تا ابکار عرایس معنا را از حرم سرای عقل

بفضای ظهور آورم بعون الله وحسن توفیقه ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء

این رساله را بر چند مظهر و مظاهر انوار نام نهادم مظهر اول در تقسیم عوالم کلیه

بر نزد اهل تصوف بدانکه عالم چنانچه مشهور است نزد صوفیه پنج است اول عالم لاهوت

که عبارت از ذات است بحت و او را هویت غیب خوانند و هبا و هیولی و عنقا

و رسم دوم مرتبه وحدت است ... مرتبه الوهیت و مرتبه ...

و مرتبه راز ... و عقول و اوهام را ادراک او متعذر است و هیچ مرجعی را تاب

ادراک این عالم نیست ... که بیند مظهر دوم عالم جبروت که این عالم

مرتبه اسما و صفات است و این عالم را عالم امر گویند و اکثر اطلاق جبروت بر جواهر

مفارق از ماده است و گاه عالم امر گویند و اسما حقیقیه و صفات و اسما اضافیه

نهایت نیست و گفته اند که هر یک از کواکب سبعه سیاره مظهر اسمیست از اسماء

واجب چون قهار و ودود که ظاهر شده اند در ماده مریخ و مشتری و همچنین باقی

صفات و گفته اند که اسماء واجب دو قسم است یکی ثبوتیه و آنرا اسمای جمال گویند

دوم سلبی و آنرا اسمای جلال گویند مظهر سیم عالم ملکوت است و آن جواهر مفارقه

اند که از حکما و حشائیین عقول گویند و اشراقیه انوار قاهره و اول صادری که از حضرت
غیب بر زده او را اهل شرع لوح گویند و عقل گویند و صوفیه عشق و قوس اول و تعین
اول و روح محمدی صلی الله علیه و اله و حکمای حشائین او عقل کل و جوهر اول و حکمای اشراقیه
نور قاهره و براهمه گویند صادر اول بحر لیست و این رمز است بعقل کل و این عالم را
غیب مضاف گویند مظهر چهارم عالم ملک است و این عالم را اهل شرع عالم
جسم گویند و اشراقیان غواسق ظلمانیه و حشائیان عالم هیولی و مادیات و صوفیه
عالم ناسوت و این عالم مشتمل است بر فلکیات و عنصریات و این عالم را
شهادت حقیقی گویند مظهر پنجم عالم بین العالمین است و این عالم را اهل شرع
عالم برزخ نامند و گویند که نفوس ناطقه انسانیه بعد از بدن عنصری اشتغال میکنند
به بدن مثالی و صوفیان عالم مثال گویند و اشراقیان صیاصی معلقه گویند و گویند
صورتی که در خیال می آید از آن عالم است و صورتی که در آئینه مینماید بل آنکه
خیال انسانی چون روزنه است و عالم مثال چون بحر و حضرت شیخ محی الدین اعرابی
گفته که بعضی حیوانات را دیدن آن عالم میسر است و حضرت شیخ شهاب الدین
عمر سهروردی در حکمت اشراق میگوید که عالم مثال مشتمل است بر جابلقا
و جابلصا و هورقلیا و علامه شیرازی در این میگوید که این اسم سه مدینه است
در عالم مثال و نیز گفته که تواند بود که اسم هورقلیا افلاک مثالی بود و دیگری
عناصری مثالی و ماتحت آنها و حشائیان صور معلقه افلاطونیه و خیال منفصل
گویند و نزد ایشان این عالم موجود نیست و این عالم را شهادت اضافی گویند
تتمه چون سخن بدینجا رسید برخی از وجوه تسمیه این عوالم را باید بیان
کرد و کنیم تا متفکر درین بر بصیرت باشد پس گوئیم تسمیه اول به لاهوت از جهت

آن است

آن است که لاهوت در اصل له بود بمعنی اله تا زیاده کرده اند جهت مبالغه
مجملا لاهوت را حقیقتا باید که اطلاق کنند بر مرتبه [illegible] که اسماء صفات
و بر احدیت غیب بر سبیل حقیقت نتوان چه در مرتبه احدیت غیب هیچ چیز سواء
ذات بحت نیست لیکن بر سبیل مجاز اطلاق کرده اند چون دانستی که عقل
و وهم را در آن عالم راه نیست پس از و خبر نتوان داد بچیزی پس الوهیت که ظهور
صفات است در مرتبه ثانیه که مرتبه اسماء صفات است بر او اطلاق کرده اند
چون لفظ الله که علم ذات واجب است بنا بر مذهب تحقیق و مشتق است از اله
این در اطلاق بر ذات و صفت الوهیت ملحوظ نیست و اگر علم ذات بذاته
باشد و ازاینقدر وجه تسمیه عالم لاهوت معلوم شد فایده محقق دوانی
در شرح هیاکل گفته که اول کسی که تکلم کرد بلفظ لاهوت نصاری بوده اند که حضرت
عیسی علی نبینا علیه السلام گفتند که است بدیع اللاهوت بالناسوت یعنی ابا نوی
که پوشیده لاهوت را بناسوت یعنی صفات جسم پوشیده و شیخ نوری که شیخ
شهاب الدین مقتول است استعمال این لفظ بسیار کرده بعد از آن در میان
صوفیان مشهور شده و مراد از ناسوت تن و اسانیه است چه ناسوت مشتق
است از ناس یعنی ادمیان لیکن صوفیان تفهیم کرده اند در غیر نیز تا حدی که
ناسوت گویند و هیولی خوانند پس عالم ناسوت بحسب ایشان عالم هیولی
بود اما وجه تسمیه ملکوت غیب از جهت آنست که عقل وهم را در او راه
نیست و آن مرتبه غیب مطلق است و ادراک او محالست ممکنات را
نزد اهل تحقیق نه همین انس را بلکه ملاء اعلا نیز متحیرند و شیخ خواجگی
شیرازی نیکو حرفی نقل کرده در رساله نظامیه درین باب که هر چیز را

که از برای واجب الوجود اثبات میکنی البته در خود منشاء آن چیزی یافته اند چون علم و قدرت
و اراده و باقی صفات و واجب الوجود هستی مطلق است و موجود بذاته است و در ترقی
آن نحو صفتی نیست پس نزد این ادراک متعذر است بلکه ادراک کنه هستی مطلق
نه مفهوم هستی بدیهی چنانچه حکیم سنائی میفرماید هرچه پیش تو بیش ازان ره نیست
غایت فکر تست الله نیست و فقیر را بخاطر میرسد که حضرت شیخ اندک اصلاح
کرده درین مقال چه صفات واجب جل جلاله عین ذات است نزد حکماء و صوفیه
و معتزله و امامیه از متکلمین پس هرگاه چنین بود وجود و علم و قدرت و باقی صفات
همه متحد خواهند بود پس ما را چنانکه دانستن ذات ممکن نیست دانستن
صفات نیز ممکن نیست و نیز در ما علم قایم بذات و قدرت قایم بذات و همچنین
باقی صفات نیست که ما بان حقیقت علم و قدرت واجب الوجود بدانیم چنانچه
وجود قایم بذات نیست پس اگر مطلب این بود که کنه باقی صفات سوای وجود
بر ما معلوم است غلطی دارد اگر هرگاه وجه است علم بود در وجود هم جاریست پس
اختصاص بوجود معنی ندارد و آنچه صوفیه گفته اند واجب را باسماء توان
شناخت مراد ایشان اسماء اضافیه است چون خالقیت و رازقیت حقیقت
و نه باز کل اسماء بلکه به بعضی و بعضی بیان هستی به وجه ذکر کرده اند که ما علم
بچیزی نداریم ورای ذات خود مگر وقتی که صورتی از معلوم در نفس ما حاصل شود
و هرچه در ذهن در آید البته قایم است بذهن پس عرض بود و هرچه جوهر است
یا عرض ممکن است پس واجب بذهن در نیاید بحکم مقدمه ثانیه و الا لازم آید
که ممکن بود پس حکم بکنه او محال بود بحکم مقدمه اولی و این فقیر میگوید که از آنکه
صور علمیه ممکن باشند لازم نیاید امکان معلوم چه صورت علمیه عرضی است و معلوم جوهر

تامل

بنفسه عالمند بذات بخلاف ما که بابث. اما وجه تسمیه صادر اول بلوح آن از جهت ارتسام
اشیاست در او. اما وجه تسمیه بنفس اول از جهت آنست که جزء اول است از
دایره وجود. اما وجه تسمیه عالم بناسوت سابقا ذکر یافت و وجوه تسمیه دیگر

و دیگرم

لهذا مجمل مفصل [illegible] دانند سگفته
و مجمل گفته عالم کبیر بطریق [illegible] منحصر [illegible] اول [illegible] اصطلاح
و حکیم و در نفس عالم کبیر ان عالم را منحصر در [illegible] لکنه [illegible] و در روح
و متکلمین ظاهر [illegible] در جزو لا یتجزی [illegible] قائلند [illegible] لدارنی
و در جسم واجب بلکه در جزو [illegible] است و این اصطلاح [illegible] اجزاء و [illegible] بعینه
لهذا آن را [illegible] بگویند بالسوی الله است و بعض [illegible] اصلیه میدانند [illegible] مسکنند بعضی
عالم بگویند [illegible] عالم [illegible] جسم لطیف [illegible] از اجزای [illegible] عینی اجزای اصلیه [illegible] عالم روح و بعضی
و بعضی [illegible] میدانند و [illegible] و در روح [illegible] بعضی نفس و ذات
جسم لطیف [illegible] و عنصر [illegible] عالم [illegible] واجب [illegible] اصحاب
که آن [illegible] نفس [illegible] زاید بر ذات [illegible] مطلق [illegible] و در نفس [illegible] عالم [illegible]
بعضی دیگر [illegible] صفات [illegible] نقل [illegible] کرده اند [illegible] مبدا [illegible] النفس [illegible]
الوجود [illegible] ایشان [illegible] نقل [illegible] عالم [illegible] میدانند [illegible] بذات و صفات
عین الوجود [illegible] ایشان [illegible] گویند [illegible] عالم [illegible] حقیقت عالم را
و تنزلات [illegible] عالم [illegible] ذات و صفات [illegible] واجب الوجود [illegible] نوری
که [illegible] علم بر ذات و صفات [illegible] مطلق [illegible] منفصل
در مرتبه وحدت [illegible] میدانند [illegible] گویند [illegible] وفات

که از برای واجب الوجود اثبات میکنی البته در خود شدن آن جزئی یافته اند چون علم و قدرت
و اراده و باقی صفات واجب الوجود هستی مطلق است و موجود بدانست و در حق
این نحو صفتی نیست پس نزد این ادراک متعذر است بلکه ادراک کنه هستی مطلق
نه مفهوم هستی بدیهی چنانچه حکیم سنائی میفرماید هرچه پیش تو بیش از آن ره نیست
غایت فکر تست الله نیست و فقیر را بخاطر میرسد که حضرت شیخ اندکی اجمال
کرده در بنیقال چه صفات واجب جل جلاله عین ذات است نزد حکماء و صوفیه
و معتزله و امامیه از متکلمین پس هرگاه چنین بود وجود و علم و قدرت و باقی صفات
همگی متحد خواهند بود پس ما را چنانکه دانستن ذات ممکن نیست دانستن
صفات نیز ممکن نیست و نیز در ما علم قایم بذات و قدرت قایم بذات و همچنین
باقی صفات نیست که ما بآن حقیقت علم و قدرت واجب الوجود بدانیم چنانچه
وجود قایم بذات نیست پس اگر مطلب این بود که کنه باقی صفات سوای وجود
بر ما معلوم است غلط است و اگر مراد وجه است علم بود در وجود هم جاریست پس
اختصاصی بوجود معنی ندارد و آنچه صوفیه گفته اند واجب را باسماء توان
شناخت مراد ایشان اسماء اضافیه است چون خالقیت و رازقیت حقیقت
و نه باز لکل اسماء بلکه به بعضی و بعضی بیان هستی له بوجه ذکر کرده اند که ما علمی
بچیزی نداریم ورای ذات خود مگر وقتی که صورتی از معلوم در نفس ما حاصل
و هرچه در ذهن در آید البته قایم است بذهن پس عرض بود و هرچه جوهر است [illegible]
یا عرض ممکن است پس واجب بذهن در نیاید بحکم مقدمه ثانیه و الا لازم
که ممکن بود پس حکم بکنه او محال بود بحکم مقدمه اولی و این فقیر میگوید هر آینه
صور علمیه ممکن باشند لازم نیاید امکان معلوم چه صورت علمیه عرض است ذات خاص

یعنی

یعنی عالم مند بذات بخلاف ما بایست اما وجه تسمیه صادر اول بلوح آن جهت است که
اثبات در او اما وجه تسمیه بنفوس اول از جهت آنست که جزء اول است از
دایره وجود اما وجه تسمیه عالم بالاهوت سابقا ذکر یافت و وجوه تسمیه است

دیگر هم

اینها هیچ یک منظور [illegible]
و جمعی گفته اند تقسیم عوالم بطریق [illegible] انحصار [illegible]
و جمعی در تقسیم [illegible] عالم را منحصر در [illegible]
و متکلمین [illegible]
و در جسم [illegible]
لهذا اینها را [illegible] عالم ماسوی الله است و این مصطلح بعضی از ایشان [illegible]
عالم را گویند و روح را جسم لطیف [illegible] از اجزاء اصلیه [illegible]
و بعضی [illegible] نیستند و روح را اعتبارات [illegible]
جسم لطیف [illegible] و عصب [illegible]
کهران عظم است [illegible] نفس [illegible]
و بعضی دیگر [illegible] صفات [illegible] نقل کرده اند [illegible]
است [illegible]
[illegible]
افلاطون [illegible]
عالم جسم و صباحی [illegible]
و ایشان اطلاق علم بر ذات و صفات [illegible]

بنشستند و مذهب ایشان شبیه است بمذهب صوفیه بلکه عین مذهب صوفیه است و گویند

[illegible]

بیان هجده هزار عالم باین نحو کرده اند که هر یک از انواع حیوانات شش هزار و بجهتی
نباتات و جمادات و مجموع این هجده هزار منشعب و منفجر میکردیم این سه جنس
هر آئینه بند و اما که عبارتست از افلاک و امهات که عبارتست از عناصر
چهار چند از بنی و طاهر است که عقد عوالم منحصر باشد در این هجده هزار و در این
طریق احوال عالم بیرون میرود بهمه حال این هر دو وجه است لیکن آنچه اشبه است بحق
آنست که عالم بمعنی ما یعلم به الشیء است چنانکه خاتم بمعنی ما یختم به است و اطلاق عالم
در ممکنات میکنند از جهت آنکه شناخته میشود از ایشان وجود واجب الوجود و اطلاق
این بر ممکنات مختلف است گاه است که اطلاق این بر مجموع ممکنات میکنند
من حیث المجموع و انواع و اجناس موجودات را اجزای عالم قرار میدهند چنانکه
گویند عالم بجمیع اجزائه قدیم است یا حادث است و گاه اطلاق میکنند بر اجناس
موجودات چنانکه گویند عالم العقل بر تقدیری که عقول متفق بالحقیقه باشند
و گاه بر اصناف چنانکه گویند عالم الطیر و عالم الوحش و الحال اکثر اوقات
عالم گویند و مصنوع خواهند از جهت ملازمت میان این معنی و معنی لغوی عالم را
بمعنی خود استعمال کنند گویند عالم الله یعنی ما یعلم الله اگرچه عالم بمعنی ما یعلم به الشیء
است خواه واجب و خواه ممکن لیکن در عرف اختصاص داده اند ما یعلم به را
بما یعلم به الله پس گویند ... و عالم النار یعنی ما یعلم به النار و بباید دانست
که جزوی حقیقی را عالم نگویند چون عالم زید و عالم عمرو و بکر و وقتی که مشتمل باشد بر صنایع
بسیار و سر این چنانچه بخاطر فاتر این بی بضاعت میرسد آنست که هر موجودی را
دو ملاحظه است یکی ابتدائی و یکی بعمق بملاحظه ابتدائی هر موجودی مظهر صفتیست
از صفات واجب چنانکه وجود ممکن را اثنی و این وجه ممکن دلیل شود بر وجود

واجب از وجود ممکن در نظر اول معلوم نشود چرا که شاید که علت این ممکن واجب نبود
نه قادر و نه عالم و نه مرید و نه حی بلکه موجب بود و دلالت
نه مدرک پس اثر موجودی که در ان موجب سخن میکند
نارد در جوهری از صفات بکری است و عظمت و وجوب و دلالت
میکند بر صفتی از صفات که با افلاک و ذره از ذره است نظر اول است و در نظر اول جمیع صفات
ظهور کرده خدا که انا نظر تعمق و انجا نبات انحطاط کنی و دلالت میکند لهذا عالم را مظهر و
که بسیع است لیکن اما نظر صفات را که ظهور کرده باعتباری و غیب است باعتباری
بر واجب منصف بجمیع صفات و جمیع موجودات است عینی ذات مجملا کل که عبارت
علامت کمالیه جمیع صفات از صفات و اجناس و اصناف خلقیه
جمیع صفات ذات است گویند مظهر صفتی از انواع و اجناس و در
گویند و گاه مظهر ذات است و در جمیع صفات است و بعد از ان انواع و اصناف
مجملا عالم مظهر جمیع صفات و مظهر لطف الهی است معلوم کردی که تمام انواع
از انسان کبیر و در مظهر انسان یعنی این جنس انواع و نهایت است
و در وضایع نبات و حیوان و در انبیا افراد و در اولیاء
یکی معدن یکی نبات یکی حیوان و علو عناصر چهار است بر جوارح گویند
افراد غیر متناهی و هفت ازینها است که فلک الافلاک گویند
هر یکی نوعی منحصر و دیگر از ان بروج و دیگر عرش که عظمت است
بعضی و اجرام مرکب و بعضی بسیط است لیکن در نهایت عظیم است و صاحب ان
دیگر یا ملک و یا جن و شیطان داخل جن است کان من الجن ففسق عن امر ربه

مجموع این هیجده هزار هر یک را از جهتی در وجود بسیار رحمت هزار عالم گفته اند
و توان گفت بطریق حکما که ان جواهر یکی عقل است و یکی نفس و شناختن این
مطلب بنحو دیگر هم جایز است لیکن ایراد کرده نشد تا باعث تطویل نگردد و الله
اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب

و السلام علی
من اتبع
الهدی

بسم الله الرحمن الرحیم

قال امیر المؤمنین و امام المتقین اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب علیه الصلوة و السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه حاصل کلام امام علیه السلام آنست که معرفت
نفس مقدمه معرفت خداوند است و طایفه از عارفان در بیان این سخن گفته اند
اما معنی آن گویند هر کس در نفس خویش نگرد و مبداء نفس خویش را باز اورد
و دریابد که اول نطفه بوده و بعد از ان مضغه شده پس حیوان شده انگاه از طفولیت
بشباب و از شباب بکهولت و از کهولت بشیخوخت و از شیخوخت بموت
رسید پس از تغیر احوال خویش حدوث نفس خویش را دریابد و چون عقل
سلیم حکم کند باستحالت تسلسل در حادثات پس بداند که ناچار است
او را مبدعی حکیم و موجدی قدیم و او است که سزاوار است بخداوندی جل
شانه و این هنگام او را از معرفت نفس خود معرفت خداوند خویش حاصل
شده باشد این است تفصیل آنچه گفته اند من عرف نفسه بالحدوث
و الفنا فقد عرف ربه بالقدم و البقاء و اگر کسی گوید که آنچه گفتی از اثر

بر تقریر این بنظر استدلال در جمیع حادثات و ممکنات ممکن است چنانچه
گفته اند اقل القلیل علی اجل الجلیل اول الادلة پس تخصیص بنفس راجع
وجهت تخصیص آنکه
گویم که ازین یا بسکفت شخص نفس [illegible] جهت
دو وجه [illegible] و ازین جهت [illegible] شخص [illegible]
چون [illegible] در این کلام [illegible] او و دیگر انکه [illegible] از ابعد [illegible] انکه چون [illegible]
اوراست پس در طلب معرفت اقرب [illegible] انکه [illegible] متبعه [illegible] او عاض و [illegible]
او با [illegible] شعور [illegible] بمعرفت [illegible] معرفت [illegible] از انیه [illegible] باری تعالی تحقیق
بشخص نفس او [illegible] و دیگر در [illegible] و کمال اول از عجب خویش از معرفة [illegible]
در تخصیص نفس او اقرب [illegible] عظمت و کمال [illegible] عقول [illegible] ادراک
با اینست که نفس او [illegible] مطلع کرده و چون [illegible] که [illegible] ادراک ذات
که حقیقت باری تعالی با وجود [illegible] والعجب [illegible] بنجم
و اینکه حقیقت [illegible] باری تعالی را شناخته [illegible] معلول است [illegible] تجرد [illegible] و تجردی
کرده و جزانیه باری تعالی [illegible] در سلوک [illegible] باری تعالی [illegible] بسیط است [illegible]
حقیقتش معلول و انتظام [illegible] بحضرت [illegible] زیرا که نفس بسیط [illegible] و مجردی
گویند که نفس ناطقه انسان [illegible] ذات [illegible] عالم البعد [illegible] عالم البعد دوم
و صفات و انفعال [illegible] از جنبه قابل البعد [illegible] بتجرد [illegible] بسیط است
نیست زیرا که اگر قابل البعد جزانیه [illegible] لازم اید که [illegible] نفس مدرک [illegible] لازم
دیگر [illegible] البعد [illegible] پس [illegible] انکه [illegible] اگر [illegible] منجز شعور [illegible] بسیط
حاصل و این [illegible] نقض است و دیگر [illegible] همچون عقول و نفوس پس [illegible] که ان [illegible] ادراک
[illegible] که [illegible] نفس

حاصل ایدکه منجز شعور و این هنگام لازم اید که بسیط نباشد و این مقرر شده
که نفس بسیط است پس ثابت شد که داخل بعد در بدن زیرا که اگر بدن باشد تجزیه
و تقسیم او لازم می اید و همچنان ثابت شد که خارج نیست زیرا که انقطاع تصرف او
لازم اید از اعضاء و جوارح و ثابت شد که متصل بعد یا منفصل زیرا که اتصال
و انفصال از خواص اجسام است و او نه جسمست و نه عرض بلکه جوهریست بسیط
متعلق به بدن و تدبیر و تصرف دارد و همچون ملک با ملک و اما تحت صفات
زیرا که حی و سمیع و بصیر است و حکیم است الی غیر ذلک من الصفات و در کلام
الهی بدین معنی اشارات است که فرموده انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه
فجعلناه سمیعا بصیرا و فرموده فوق کل ذی علم علیم و مثل این بسیار است از جهة افعال
زیرا که مبداء افعال است که ان [illegible] مقصود ارادتست که اثر ان ظاهر شود
در دل و بواسطه روح حیوانی که ان جسمیست و لطیف بدماغ میرسد و چون
اعصاب بدماغ رسته اثری از اعصاب بدماغ رسد تا سر انگشتان اثر که
اعصاب بحرکت در اید و ان صورت که در خیالست و ان قوتیست در دماغ
بدان ترتیب که در خیال حاصل است بواسطه حرکت سر انگشتان بر صفحه کاغذ
پدید می اید همچنان حضرت باری تعالی نسبت با عالم نه خارج است و نه داخل
و نه متصل است و نه منفصل هم بدان دلیل که گفته شده و نفس موصوفست
بصفات حمیده که عز و الطف است همچون حیات و سمیع و بصیر و علم
و حکمت و ارادت و چون خواهد که چیزی از عدم بوجود اید اول اثر ارادت
حق بر فلک اعظم که در شریعت مسمی بعرش است پدید اید انگاه جوهری
مجرد از فلک اعظم بفلک الروح که مسمی بکرسیست رساند و اهل شریعت الجز را

فلک خوانند انگاه دیگر افلاک را هم بحرکت آید و عناصر بمنزلهٔ مداد است کاتب را
بواسطه آن حرکت بهم بر آید انگاه بهم آمیزند و آنچه حضرت باری تعالی خواسته بود
از معادن و نباتات و حیوانات موجود گردد پس چنانکه اول ابتدای صدور
از وحدت نفس خویش دریافته باشی که او برتو احدیت خود است و حال آنکه
برتو هر چیز مناسب وی کل او خواهد بود همچون سایه نسبت با شخص و هر آینه
دانسته باشی که بمقتضای ان الله خلق آدم علی صورته نفس تو نفس او
مثالیست از عالم بانی و این هنگام چون در نفس خویش بدین تفصیل که گفته
شد تفکر و تدبر کند هر آینه پروردگار خویش را بحسب ذات و صفات
و افعال شناخته باشی زیرا که هر چیز از مثال خویش نیکو توان شناخت والله

[illegible] علیه [illegible] والتحقیق
[illegible] که اول ان نفوس [illegible]
[illegible] بنفسها [illegible] فلا یعرف ربه [illegible] حقیقت [illegible]
نفسک الا [illegible] اگر خواهی حقیقت [illegible] ذات [illegible] کمال [illegible]
فمعرف ربک اگر خواهی حقیقت نفس [illegible] عارف [illegible] و صفات [illegible]
نفس زیرا که حقیقت [illegible] آن عارف نفس [illegible] کمالات [illegible]
الهی [illegible] اگر خواهی چنانکه معرفت [illegible] کمالات [illegible] حقیقت [illegible]
لطف و اگر خواهی [illegible] نفس خود را بحسب زیرا که [illegible] اعظم اسماء و جامع جمیع اسماء
پس هر کس که شناخت نفس خود [illegible] الهی [illegible] اسماء [illegible]
بحسب اسماء و صفات شناخت [illegible]
[illegible]

که گردش در حقیقت منقلب است و مثال این است که کره حقیقی فرض کنیم
که بروی نقطه های بسیار بود هر نقطه را که تعیین کنند حاق وسط آن کره
خواهد بود و آن برزگر اگر مقصود این سخن است راست است در [illegible] که
عنوان جزو دادن از حقیقت است ولی از روی حقیقت حقیقت همه
او است پس بر این تقدیر حقیقت انسانیه عین الله بعینه که جامع اسماء
و صفات است بنابرین هر کس که شناخت نفس خویش را بحسب اسماء
و صفات شناخت پروردگار خویش را هر کس که این شناخت را
نشناخت پروردگار خویش محروم ماند والله اعلم بالصواب

فائده [illegible] ابو الحسن خرقانی [illegible]
[illegible] از شیخ ابو الحسن خرقانی [illegible] منقول است [illegible]
از شیخ [illegible] که از [illegible]
که در [illegible] [illegible] شب قدر [illegible]
در ماه رمضان [illegible] شب قدر [illegible]
که چون اول ماه [illegible] شب [illegible] قدر [illegible]
و اگر [illegible] شب قدر [illegible]
[illegible] والله اعلم بالصواب فائده [illegible]
[illegible] قرآن [illegible] جامع [illegible]
[illegible]

کتب مجلد نباشند بالجزو نویسند وکتابچه که مجلد باشد بالمجلد نویسند ومشک را
بالنافجه وگلاب وعرق وامثال انرا بالقرابه یا بالشیشه وقرص کافور وعنبر را
بالشامه وگوی که از مشک وعنبر سازند باللخلخه وطلا ونقره بالمثقال ونیم مثقال
وخمس مثقال نیم وطلا را بالدینار ونقره را بالدرهم نیز نویسند وابریشم
وسمور وپوستین وسنجاب وعود را بالطاق وجواهر گونه مثل الماس ویاقوت
وزمرد ولعل وفیروزه وعین الهر را بالقطعه نویسند وهمچنین مرغانی
که درنده نباشند مثل کبوتر وبط وگنجشک وماکیان را بالقطعه نویسند
ومرغان درنده مثل باز وشاهین بالدسته نویسند وهمچنین پیراهن وتنبان را
بالدست نویسند وقبا وقالتق را بالثوب نویسند وموزه وجوراب
وکفش وچاقشور را بالزوج نویسند وانچه ازان جدا گردد بالفرد
ونگین انگشتر را بالفص وانگشتری را بالقطعه وکمر شمشیر را وکمر خنجر را بالمنطقه
مرقوم سازند وشمشیر وکارد وقلمتراش بالقبضه مروارید بالحبه که در رشته
نباشد بالحبه وچون در رشته کشیده باشند بالسبحه بدره زر را بالصره
واسب وگاو ودراز گوش وگوسفند را بالراس وادم وشتر را بالنفر
وکاغذ چنین بیست وچهار ورق باشد وسمور چنین بشصت رسد وسنجاب چنین
نود شود وقاقم چنین بدویست رسد بالدسته نویسند وکه را بالتخته
خانه وسرای وامثال انرا بالمنزل سل ودریچه وکشتی را بالسلسله شتر وبلکف
وبرو ما رسن سنگ سلم وامثال ذلک را بالقلاده خم سرکه واب وغیره را
بالدوره ودستار را بالاصل وجلس را بالکماله وغلات را بالمن کار را
بالقناه ودستار وفوته وامثال ذلک را بالعدد وخروار را بالوقر ونصف خروار

بالعدل

بالعدل وزین را بالسرج وکلاکین وظروف چینی وخیمه را بالطناب کرباس وامثال
انرا بالذرع وتکمه عنبر را بالحبه وهمچنین اقصر از بسیار عده تعذری واشت
ما باین مختصر ایراد واختصار نمودیم والله المستعان

هو الله جل شانه

در بیان انکه روح با جسد چگونه است ومفارقت بر چه وجه است

جواهر بسیار ارباب بحث بر اینند که عالم دو نوع است یکی عالم امکانیت
که انرا عالم شهادت وعالم صورت وخلق خوانند واین عالم اجسام
واعراض است که قابل اشاره حسی اند ودر وجود این بحثی نیست دوم
عالم لامکانیت که انرا عالم غیب وعالم معنی وامر گویند واین عالم
مجردات است که قابل اشاره حسی نیستند ومجموع فرشتگان مقرب
که انرا ملا اعلی گویند وحکما عقول خوانند وفرشتگان سماوی وارواح
بشری که حکما نفوس ناطقه خوانند ازین عالم امرند ودر وجود این
عالم اختلاف است اکثر متکلمان عالم لامکانیت را انکار کرده اند
ومیگویند که همه فرشتگان وارواح انسانی از جنس جسم وجسمانی اند
وبر قول این طایفه روح در بدن ادمی در بدن باشد وترکیب
واختلال میان ایشان بر ان وجه بود که میان سایر جسمانیات
است لکن این قول مرجوح است وبر قول محققان وحکما جسد
ادمی مرکب از چهار عنصر است خاک واب وباد واتش وازین
جهت که دو عنصر در قران مصرح است واین دو دیگر بلفظ حما مسنون
کالفخار مذکور است وروح ادمی لامکانیت پس در بدن نباشد

لیکن تعلق دارد ببدن چون تعلق عاشق بمعشوق بنابر آنکه کمالات
و لذات وی موقوفست بر تصرف در بدن و استعمال حواس ظاهره و باطنه
و چون در غایت لطافت است و بدن در غایت کثافت و تعلق میان
این دو بعید بود باریتعالی بحکمت و اسباب تقدیر بیافرید از اخلاط
بدن بخار لطیف که از اطباء روح حیوانی خوانند بعروق و شرائین
در همه بدن ساریست و روح آدمی اول تعلق بان بخار لطیف
گرفته و بواسطه متعلق متصرف شد در مجموع بدن و چون سنگ
مقناطیس بواسطه خاصیت جاذبه در آهن تصرف میکند و بی جنب
میکشد دور نباشد که روح انسانی بواسطه خاصیت روحانی در بدن تصرف
کند و اگر چه در بدن نباشد و مراد از ترکیب روح با بدن همین تعلق است
که گفته شد نه آنکه میان ایشان اختلاط و امتزاجیست چنانکه میان
آب و خاک می باشد و بر قول محققان هرگاه که بدن آدمی را در رحم
مزاجی حاصل شود مناسب روح انسانی آن روح از مبداء فیاض حقیقی
که ذات حضرت بیواسطه عقول حادث شود متعلق ببدن و چون مراتب
امزجه انسانی در اعتدال نوع انسانی متفاوتست از آن جهت
ارواح فایضه بحسب صفا و نور انیت و ذکاء و فطنت متفاوت
باشد پس روح آدمی پیش از بدن وی موجود نباشد و آیه ثم انشأناه
خلقا آخر مشعر است باین معنی و اگر چه صریح نیست و هرگاه که آن مزاج
از صلاحیت تعلق منقطع گردد و مفارقت روح از بدن عبارتست
از انقطاع تعلق پس مفارقت روح با جسد و مفارقت وی نه بر ظرفیت

که در جبا نبات باشد که از جای بجای روند بلکه مفارقت میان ایشان
امر معنویست لیکن قوت وهمی انسانی که شیطان داخلست و تابع
حواس ظاهره است امثال این امر معنوی معقول را زود نمیتواند یافت
و از نتیجه قبول نمیکند و دل آدمی را بواسطه همه تشویش وهم دایما در بند باب
اضطراب میباشد و تسخیر وهم میسر نشود الا بکثرت ریاضات و وجهانی
که کدورت وهم را از دیده دل زایل گردانند و ما نکرن [illegible]
معقولات و اطلاع بر آنکه دنیا وهم چنانکه در کتب نوشته اند و شما
بان غوا [illegible] و جمعی از حکما اشراقی میگویند که ارواح بشری قدیمند مجردات
و پیش از بدن ابدان باید اند و بعضی متعلق بجهات اند و ایشان قایل بتناسخ
اند و مذهب ایشان مستزلست چنانکه مشهور است سید شریف

[illegible]

رنبا طلمنا کفنی وحضرت خلیل الرحمن م در مقام حجاز صعف خواندی وحضرت اسمعیل
ذبیح م در ربادی مداومت نمودی وحضرت یوسف م در عراق وحضرت یونس م
در مقام کوچک وحضرت موسی م در عشاق وحضرت داود م در حسینی وتا زمان
سلطنت خسرو پرویز مدار راهی نغمه بر این هفت مقام بود وبر روایتی دیگر آمده
که افلاطون شش عروض کرده بعد از آن برخی مقامی فراگرفته باز عود که وضع
کرده او هشت مقامات مذکور را ادا نمود والسلام

می‌اکنه که از آغاز تا انجام واز افتتاح تا اختتام اظهار تفاخر ومباهات
وخودنمائی وترهات فرمعه نمودند وهذه من شیم الاجابره وتلک الصفات
من اداب الفراعنة والاباطیل الباطلة والتفاخر من مقتضیات الخبیثة الطبیعة

اللازم ملکات البشریة الجسمانیة الهیولانیة المتکبرة وکنت من الکافرین

والمنه فقبض والسلام ممن عرف قدره ولم یتعد طوره [illegible]

قال الشیخ رضی الله عنه [illegible]
العارف [illegible] الکامل [illegible] صورته بوجه
[illegible] الکلمة اذا ادرک [illegible] الصور [illegible]
[illegible] الفتوحات [illegible] صورته [illegible]
[illegible]

[illegible]

حفاظه لله الى طاقه ابحاح
مهوعته لعنتي ترينفكدم
تعالت وداكعوب ومعروف الاعجاج
تعالت ومنها الحجب ترسم
لو حكم ونعان والواو يوفى
وتعمه دالفقود عقبت مم
تعالت ما احصاء الحصب
ومثلك ما انحاز لواو يتم
وابحاء تعدوا وحسنه نبيد
والاهم الوبه وحيره اليوم
ومثلك لمارات شريف وبعهم
وتبت من الحبوب ومنه
لما صلاه وتيه وجه
سقف ولاطرش بالامن دم
مخصه سبح عصاه عيهم
نفلت حضب الكف نحرب الكد
سوال حسن اسقوام المتم
ملوقت بكاها تست حسنه
بعد الكف قتل القرم
ولك

دلبك سكر وضع فيمن اسق
لما ما وكان الفضل وبيضهم
شعف وام اسم رسطرو
نصب تعصبوا وادانتم
قال صرم الاشر وكرت
نهام الفصب والشم بعضم
والبه لولا الهوا الحوف والحيا
لعا نقصوا ابي الحطم وذرم
ودلم نسس للارض فاضل
لما عاد غدر البرايتم
ما دم

فليته وموم البر والابل علي
وان تعمل ولا انا ايته بعلم

قال شيخ ... الفقير ... عفيهم

اتوك القلم وانت الكثيرة
تمت هذه الفقرة والسلم

بسم الله الرحمن الرحیم

یا من لا رب غیره ولا اله سواه وفقنا فی القول والعمل لما تحبه وترضاه رباعی
دل عشق ترا مرید بادا همه عمر در دیده تو تا پدید بادا همه عمر لطفی کردی رها
نکردی ما را الطاف تو بر مزید بادا همه عمر این کلمه چندی است که بر حسب اشارت
خدمت امارت مآب نبیلات ... خصه الله تعالی بمزید الترجه الاحتجاب جلاله
وجذبته بجذبات العنایات المثبت بدو جمال نوشته می شود در شرح معنی
که بر دل و زبان بعضی از اصحاب نطق و بیان گذرانیده و آن این است
بدریای شهادت چون نهنگ لا بر آرد سر تیمم فرض گردد نوح را در وقت
طوفانش مراد شهادت والله تعالی اعلم شهادت ان لا اله الا الله است
و نسبت او بدریای بسبب کمال احاطه حق سبحانه اثباتا بما سواه او نفیا و همه موجودات
بلکه همه مفهومات در این دو منحصر و حمل شهادت را مقابل غیب اگرچه
در این مقام مستبعد می نماید وجهی است تخصیص بر آن تقدیر که بی لفظ
سر کلمه هم بشر و بغیب ... دارند تشبیه کلمه لا به نهنگ بواسطه
ابتلاع یعنی فرو بردن و ناچیز کردن او است ماسوای حق را در نظر ذاکر
لا نهنگی است کاینات آشام عرش تا فرش در کشیده بکام هر کجا
کرده آن نهنگ آهنگ از من و ما نه بوی مانده نه رنگ و چون تیمم
بمقتضای فتیمموا صعیدا طیبا متضمن معنی قصد و میل است بجایی که
بموجب خلقکم من تراب اصل نشاه عنصریه آدمیت یا بان از میل بمبدا
اصلی و رجوع بوحدت حقیقی که مبداء و معاد همه آن است تعبیر توان
کرد و چون غالب بر نوح علیه وعلی نبینا صفت تنزیه بود ذاکر را

یا اسرع الحاسبین از ابتدا و انجام عالم نا ایمنیم که ما در این دو هستیم از تاریخ ملکی
که است این است سنه ۷۳۴۳ از عمر عالم گذشته این است ۱۸۴۹۲۳
و دوره تمام عمر عالم تا فنای او بقول حکمای فرس چند این است ۳۶۰۰۰۰
وآنچه از عمر عالم باقی مانده تا فنای او که قیامت کبری است این است ۱۷۵۰۷۷
و از هبوط حضرت ابو البشر علیه السلام گذشته تا این است ۹۱۱۷
و از بدو طوفان نوح علیه السلام گذشته این است ۴۱۱۴ و از بدو خطرت
عالم تا این دم چهل و پنج دور از تدبیر و تربیت سبعه سیاره که عبارت
از این مدت بعد بشر سنه ۴۵۹۰ گذشته است و این دور چهل و سیم است
و در این عصر مدبر عالم شمس است و هنوز مدت یکصد و سی و هشت سال
دیگر از تربیت آفتاب باقی مانده است و بعد از آن نوبت تدبیر زهره
در آید و تا مدت سنه ۱۱۵۱ مدبر زهره خواهد بود و بعد از آن
نوبت عطارد است و تا مدت سنه ۴۸۰ مدبر او باشد و بعد از آن
نوبت قمر در آید و تا مدت سنه ۵۲۰ مدبر او خواهد بود باز زحل
رسید و دور از سر گرفته شود و تا مدت ~~۴۵۹~~ با تمام رسید
۴۲۹
۲۴۵ و بعد از آن نوبت تدبیر مشتری در آید و تا مدت
مدبر او خواهد بود و بعد از آن نوبت مریخ در آید و تا مدت
۲۸۴ مدبر او خواهد بود و بعد از آن نوبت تدبیر شمس در آید
و تا مدت سنه ۱۴۶۱ مدبر او خواهد بود و مجموع این است ۴۵۹۰
سال بشر و دور تمام شود در سنه الف اثنی ... ۱۲۳۶ ...

نزدیک استیلای نفی بر باطن او و تنزیه و تقدیس او مرتبه وحدت را از کثرت
نتوان گفت و چون طوفان عبارت است از کثرت و اجتماع امطار و انهار
که از آسمان باریدن و از زمین جوشیدن گرفته بود آنرا از کثرت احکام
و آثاری که بعضی از اسماء و صفات نازل میکردد و بعضی از زمین استعداد
و قابلیات حقایق ممکنات انفعالی می پذیرد کنایت توان داشت حاصل المعنی
گوید که چون ذاکر بتکرار این کلمه طیبه مداومت و ملازمت نماید و در طرف نفی
کثرت وجود ماسوی را بنظر فنا مطالعه کند و در جانب اثبات وحدت
وجود قدیم حضرت حق را جل ذکره بنظر بقا مشاهده نماید معنی نفی ماسوی
چنان بر باطن او استیلا یابد که طوفان غلبه کثرت حقیقت حقایق امکانیه
و کثرت نسبیه اسمائیه الهیه در نظر شهود او مضمحل و ناچیز نماید و نوح وار
بواسطه تنزیه و تقدیس حقیقت وحدت از صورت کثرت رجوع او بعدم
اصلی و وحدت حقیقی فرض و لازم گردد عرصه لا اله دریاییست
کش فرودن از هر کون پیدا نیست سینه در کار که کن فیکونی
هیچ نقشی ز نقش او بردن هر چه مفهوم گردد و مذکور در حق عدم او
بود محصور هر که را بینی ناقص کامل نفی اثبات او بود شامل لا که اهرمن
نهنگ آن دریا چون کشید دهان نهنگ است گر چه باشد ز کثرت عمان
در فضای وجود صد طوفان انگیزان در کشد بکام فنا که نماند نمی از آن
دریا ساکت راه را که نوح نهاد گرد تنزیه واحد از اعداد فرض گردد
پیش آوردن روی در خاک نیستی کردن قصد کردن به مبدأ فطرت خویش
بازگشتن با اصل وحدت خویش و چون بجای لفظ سر کلمه هم باشد مراد

برآوردن

به برآوردن مماثله قطع اعلم ظهور نور هویت و هستی حق سبحانه تواند
بود زیرا که چون ذاکر صادق چند گاه بر تکرار کلمه لا اله بمعنی نفی الوهیت
از ماسوای حق سبحانه و اثبات او مر ورا که توحید عوام است مواظبت
نماید پرتو نور هویت و ظهور هستی حق سبحانه بر باطن او تابد جمیع ذوات
همه اشیاء را از نظر بصیرت او محو گرداند و جز هویت حق سبحانه در دیده
شهود او نماند معنی لا اله الا الله لا هو الا هو مشهود که توحید خواص است
چون کنی ورد خویش یکچند گاه گفتن لا اله الا الله پرتو نور حق ظهور کند
ظلمت هستی از تو دور کند گر چه بعد او لا تراست نفی اشراک در الوهیت
چون بتوحید عام پی بردی دل ز شرک جلی تهی کردی اندر آ ز نفی آن که کنی
محو اشراک در وجود کنی با خدا در بلندی و پستی کس نیابد شریک در هستی
لب گشاید نهنگ لا و بدم دو جهان را کشد بکام عدم ماورای بود تمام فرو
بر سر آرد ز قعر کوه هیبت چشم شهود تو مطلق هیچ ناید بجز هویت حق
نشنود گوش و جانت از هر سو لا هو فی الوجود الا هو ره دهد آنگاه بر حدت خاصی
یابد از شرک خفیه خلاص لا هو هر دو نفی اثبات شد نافی غیر و مثبت ذات شد
چند از این غافل و گمراهی لا هو ورد خود کن ای لاهی تا دهد لا هو بیت
قوت و قوت بر برد تا سرادق لاهوت سمای هستی در و نرسی تا ز لا تکلفی
به هی نرسی کنایت ز غیب ذات شناس ملک زائش با دیگر ذوات قیاس
هیچ ذاتی بذات او نرسد عقل کل در صفات او نرسد این چه مجد و بهاست
سبحانه و بنی چه عز و ما اعز سلطانه ای همه قدسیان قدوسی گرد گوی
تو در زمین بوسی دو جهان جلوه گاه وحدت تو شهد الله گواه عزت تو

هم سفر گفت با تو هم جا جفد لمن الملك لله الواحد بر تو روی فنا است از همه

همه را رو نبوست از همه رو همه در راه و راه می جویند از عمت اه

اه میکوبید مبتدی و در ره تو تو به کنان نعره اهدنا الصراط زنان

منتهی در سجود بی بدلک گفت کیف الطریق رب الیک راه بنما

که طالب راهیم ره بگوی تو از تو میخواهیم قطع این ره براه بجاه

که توان کرد تو راه نما ؤ تمت الرسالة والسلام

قوله لما قال له عبد الله ذو اليدين [illegible] بكلتا يديه صلى الله عليه واله وسلم ذو اليدين لطول [illegible] وقال بعض

ذو اليدين ابن عمرو [illegible] لانه كان يعمل بيديه فقام صلى الله عليه والحمد [illegible] القوم ابو بكر

وليس [illegible] ان رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركعتين فقال صلى الله عليه وسلم مع القوم [illegible]

بيديه روى ابو هريرة ان النبي في احدى صلاتي العشي فقال يا رسول الله [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة لم يطابق

صلى احدى [illegible] انسيت يا رسول الله ام قصرت فقال [illegible] واتم [illegible]

اقصرت الصلوة ام نسيت فقال بعض ذلك قد كان فقام صلى الله عليه وسلم وذلك لم ينس [illegible]

لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان ان قوله صلى الله عليه وسلم مبطل للصلوة فلم [illegible]

وعمر فقال احق ما يقول ذو اليدين وجهين الاول ان الكلام مبطل [illegible] قوله لا [illegible] وارادة

يشكل الحديث والثاني ان الكلام [illegible] مجاز [illegible] قوله [illegible] المذكور [illegible]

لله [illegible] عنه صلى الله عليه كل ذلك لم يكن [illegible] وذكره بعض

للواقع فكيف صدر عنه صلى الله عليه [illegible] ذكرت [illegible]

والجواب عن الاول ان قوله صلى الله عليه [illegible] وفيه [illegible] فكان دليل واضح

لان عدم كون الشيء يستلزم عدم الشعور به [illegible] فكان [illegible] فانه

اللازم كذا ذكره الشيخ الجد الذي في شرح المشارق [illegible] على معناه الحقيقي

وهو الذي جواب ذي اليدين بقوله بعض ذلك قد كان [illegible] عارف

مع ان الحديث محمول [illegible] من اهل اللسان مراد رسول الله صلى الله

فلما كان

مراده المعنى المجازي لما اجاب بانه جواب عن المعنى الحقيقي لا يليق لقلة قصده بكلامه

المعنى المجازي الحقيقي لانا نقول يدفعه سؤاله صلى الله عليه عن الصحابة بقوله اصدق

ذو اليدين اذ لا معنى لان يقال ان الشك [illegible] فالحق ان الجواب الذي ذكره الشريف

في شرح المفتاح وهو ان المراد كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا

ويمكن ان يدفع بان حاصل كلام ذو اليدين انكم والله كنتم ما شعرتم بشيء منها

لكن بعض ذلك قد كان قطعا ومثله متعارف كما لا يخفى على المصنف وعن

الثاني انه كان قبل نسخ الكلام في الصلوة توفيقا بين الادلة نعم ابو حنيفة

مالك وقت فتى واحد مع ان الكلام العمد في الصلوة حرام لظاهر انه ليس فيها

لا يبطلها لكن تاويله عند الحنفية ما ذكرنا وان كان هذا التاويل محل بحث

واشكال لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحديث هذا الامر

انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة فهي متاخر الاسلام وفيه

رواه عمران بن حصين بطريق اخر وهجرته متاخرة بعد ذكر النووي

في التهذيب انه اسلم في عام اسلم ابو هريرة من خيبر

ذكر النووي في شرح التهذيب ان [illegible] ايام [illegible] في [illegible] في ذلك [illegible] اي [illegible] الذي [illegible]

ان ذو اليدين هو [illegible] الزهري ونا هم الحنفية او غيره [illegible]

المختار عند الاكثر [illegible] ابا هريرة لا نعلم [illegible] اسلم عام [illegible]

[illegible] الزهري [illegible] الحفني [illegible] والاجماع [illegible]

مخففة: ليس يكون الامر كذلك صدق

الكلام الاول محمد

والاعراض

في القرن يعنى في ورود

بين محمد

كقول القبعثرى انت عز اصل القصة ان القبعثرى كان جالسا فى بستان
مع جماعة من الاذكيا وكان الاوان اوان الحصرم فذكر الحجاج فقال
اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقنى من دمه فاخبر الحجاج فاحضر
القبعثرى وهدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم ثم قال الحجاج
لاحملنك الى اخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سحر الحجاج
بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته وحسن الله عن ما حكم فان قلت
كان المناسب لغرض الحجاج لاحملنك الادهم عليك لان القيد يوضع
على الاحب لا بالعكس قلت قلت هذا الاستعمال والتقييد امر وضعى
يتق جلد على الادهم اى قيد ولو سلم فليكن من تشبيه القيد كما ستعرفه
او تشبيه القيد بالمركب على طريقة الاستعارة من الاصفاد وهو
من الصفد بالتحريك وهو العطاء من صفده اى قيده وهو من
الصفاد بالكسر وهو ما يوثق به

ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق او تعريفا لنفس المشتق
بالمشتق قلت ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فحين ان اجيب بمشتق فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
وقد ما يكون السؤال فى هذا المقام بمشتق هو الاكثر والاولى ان يثبت فى لفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل
احد وان الاستفسار لتعلم مفهوم ماخذ الاشتقاق مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال بالحركة وكان
بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك وجب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك تعريف
بحقيقة الحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصيغة لانه معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق
عليه المشتق الذى علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقة او بوجه اخر فان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اى علم
انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذى هو الانسان ليعلم بحقيقة الوجه اخر فيقال الضاحك فالجواب
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يكون حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب
ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشئ واللاممكن وبين ساير الممتنعات كشريك
البارى واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق هو المفهوم الذى يتصور وينسب اليه جميع انحاء
العدم الذى يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشيئية ومفهوم ان مثله فذلك المعدوم لا يتصور له فرد فى الذهن
واما مثله كشريك فانه اذا تصور فى النفس يتصور افرادا ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين
فيمكن ان يدخل افراده فى الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة فى
الخارج لا يقال ان مثل شريك البارى واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول مفهوم
المعدوم المطلق هو ما الذى ينسب اليه جميع انحاء المعدوم وما يتحقق فى الذهن وان كان ممتنع لا يكون جميع انحاء
العدم منسوبا اليه لوجوده فى الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا لاشئ لوجود الشيئية فى الذهن
ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك البارى لا مثل المعدوم المطلق له افراد ذهنية كشريك البارى واجتماع
النقيضين وغيرهما اذ الحاصل المفهوم الذى يتصور ويحكم عليه باستحالته فى الخارج وله فى الذهن افراد كثيرة
بخلاف المعدوم المطلق والسلام

والمجرور في انه اذا افترقا عن الاخر اي ذكر كل منهما منفردا اجتمعا اي يراد منه الاخر ايضا فيكونان مجتمعين
في الارادة واذا اجتمعا اي ذكرا معا كما في اية الزكوة افترقا اي يراد من كل منهما معناه من دون ارادة
الاخر منه فلا يكفيهما في الارادة ثم ان الاول اي ان متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر اجماعي نقل
الاجماع عليه جماعة منهم الشيخ والعلامة واما الثاني وهو تغايرهما حين الاجتماع فمختلف فيه والاصح ذلك
كما يدل عليه صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال الفقير الذي لا يسأل الناس والمسكين اجهد
منه ونص عليه كثير من اهل اللغة ايضا وليس هنا موضع تحقيقه والسلام

رسالة في خلق الاعمال
للعلامة الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مفتاح الغيوب والصلوة والسلام
على صفيه المحبوب ونبيه المرغوب وعلى اله وصحبه المطهرين عن دنس
الشرك ودرن الحجوب فقد سألني الاخ في الدين والمحب على اليقين
المولى الفاضل جامع فنون الكمالات والفضائل حاوي حامد الخصائل
وفواضل الشمائل النقي التقي الذكي المذكي الالمعي اللوذعي مولانا سعيد الدين
محمد الاسترابادي اسبغ الله فضائله ومعاليه وحف بفيوضاته القدسية
ايامه ولياليه اوان اجتيازي بقاشان في بعض الاسفار اوان
مستوفزا ان اكتب له ما حضر في الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة
خلق الاعمال حسبما تقرر لدي وثبت عندي غير ناسج على منوال مسطورات
الكتب المتداولة الصحف المتناولة وحيث كان هذه المسئلة من غوامض
الاسرار ولذلك اضطربت فيها اقوال الائمة الكبار اولى الايدي
والابصار كما يشهد به من مارس صنعة الكلام ليأخذه ونبذه
من تتبع اقاويل هؤلاء الاجلة الاعلام وكنت ايضا من تشاغل
شغلة مقطع غوارب الاغتراب والاسفار حتى نسجت عناكب
النسيان على مناكب الصحف والاسفار شعر صحى القلب عن سلمى
واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله فاستعفيت عن اسعافه
اولا حتى تكرر الطلب ولم يبق بد من انجاح الارب فاخذت فيه غير
مراجع الى الكتاب مقتصرا على مخزونات الخاطر ومفتوحات القريحة
بلا من رب الارباب الهام الحق والصواب انه مفتح الابواب

وما انا افيض من المقصود مستفيضا من فضل الجود فاقول افعال العباد
دايرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرة
الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه الثاني ان يكون
حصولها بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله وارادته فيه
اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار والتمكين مستندان اليه
تعالى اما ابتداء او بواسطة الثالث ان يكون بمجموع القدرتين وذلك
بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر
مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالالية وقد ذهب
الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق
الثالث طايفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه
واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة والقائلون بان العبد خالق
لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار والتمكين
منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تعالى لا يخرجه
عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم
ما يصنع به العبد والعبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد
بهذا العلم سيده عن ان لا يكون اختياريا للعبد والثالث مذهب
الاستاد ابي اسحق الاسفرائني ومن بعده محقق الفريقين ومناقضاتهم
مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان
الاشعري لما تقرر عنده ان لا مؤثر في العالم الا الله وان ما عداه
اسباب عادية والممكنات مستندة اليه من غير واسطة لزم على اصوله

ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قدرة
العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو ساير الاسباب العادية ولا
يلزم عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة وعليه انه يلزم عليه ان لا يكون
بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق وربما يدعون البداهة
في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي الهذيل العلاف بانه قال حمار بشر
اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه
من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطيء فيه واذا
وصل الى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب
وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت تعلم ان
هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا
كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به في المعنى فان
تفوه به بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد
ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك
اذ الفرق الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما
مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز ان يكون
من الاسباب العادية كما يقوله الاشاعرة ودعوى ان ذلك
مكابرة وذلك مما لا يعلمه العلاف فضلا عن حماره ومن ههنا
يفرق الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعري فان
الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تاثير قدرة
العبد وارادته للافعال التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها

بصفة تؤثر على وفق الارادة لانا نقول الاشعري يقسم القدرة الى المؤثر
والكاسبة وما ذكرتم تعريف للقسم الاول لا لمطلق القدرة ومن ههنا
تبين ان معنى الكسب الذي يثبته الاشعري هو تعلق قدرة العبد وارادته
الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد ثم نقول اذا فتشنا
عن فاعل مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بعد تأكد
الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملايم واعتقاد الملايمة
من غير معارض فهذه امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها
بقدرة تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير
مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة
المحركة بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلي كما هو مذهب الحكماء او هو
عادي كما هو مذهب الاشعري فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور
ليس شيء منها بقدرته واختياره لكن لا يخرج الفعل عن ان يكون
اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليست في شيء من المؤلف
باعتبار الموصوف الا ترى ان الله تعالى فاعل بالاختيار مختار بالاتفاق
مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره اذ لو كانت
مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون
ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعري والمعتزلة
الا ان في قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة غير مؤثرة عند الاشعري
وانت خبير ان هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي يتشبث بها الاوهام
العامية في ترتيب الثواب والعقاب على افعال العبد فانه عند المعتزلة

ان ترتب الثواب والعقاب يكفي في قدرة العبد مؤثرة فيهما خلق ام
ان يعود ويقول من القدرة والارادة تعلقهما بقدرة الله وارادته
اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما
من الله تعالى لما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق القدرة
والارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل
الى العبد نسبة المحل القابل الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل
فالشبهة غير منحسم عن اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي
مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه
صورة امر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لانبعاث
القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منتهية الى مسبباتها
بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه
المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادنى تامل صادق
من ذي فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما لم يكن
في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها
عليه تعالى حق حتى يجب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها
بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك
عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الاخر من غير سابقة
استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في
انهما مخلوقان لله تعالى مستفيدان الوجود منه مملوكان في الحقيقة
له فلا حق للمالك في العبد الا عينه الله تعالى له ويناسب او وجه

بعيد ان الانسان اذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض
عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم
ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور
القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة
على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته والحق الذي يلوح انواره
من كوة التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات
الممكنة بحسب السعة والقابلية ولما كان المنعم في نفس الامر ممكنا فكذلك
المعذب منهما والمعذب في احدهما ومن الاخر ممكن وعطاؤه تعالى
غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله ملآن بالخير والكمال وخزائن
كرمه مملوة من نفائس جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع
الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي ظهورها
في مظاهر الاكوان وبدو رسومها في مجالي الاعيان ولما كان الاسماء
الالهية الجمالية تقتضي البروز في الاكنان فكذلك الاسماء الجلالية
تستدعي الظهور والاظهار فكما ان الهادي يتجلى في ذوات المؤمنين
والابرار وكذلك اسم المضل والمذل يظهر في مظاهر المشركين
والكفار وقس على ذلك في جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك
لمعة من لمعات الحقيقة ويهتدى الى شمة من نفحات الاسرار
الدقيقة والسؤال بانه لم صار هذا مظهرا لذلك الاسم الاخر كما
هذا ... ذكره ثم توهم بقاء السؤال بعينه فتامل فانه دقيق ثم اعلم
ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب ادناها مرتبة

توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بحق اليقين انه لا موثر
في الوجود الا الله تعالى وتنبه انكشف ذلك على السالك اما من وراء
حجاب القوة الفكرية او قبس من مشكوة النبوة فانه قليلا
ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة والحكماء ايضا قائلون بان الله
تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات فان ما عداه بمنزلة الشروط
والالات هذا وان خلاف ما اشتهر بين المتاخرين من المتكلمين
لا فاعل لكنه ما صرح به المحققون حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي بن سينا
في كتابه المشهور ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق
ذلك اشبع فيها القول وبينه بمقدمات دقيقة لولا ما انا فيه
من الشواغل العايقة وكوني على جناح السفر مستوفزا لخصت
بعضها وذكره ايضا تلميذه المبرز بهمنيار في كتابه التحصيل
مشيرا الى بعض مقدمات دليله واعود الى اصل الكلام فاقول
ان هذه المرتبة من التوحيد وهي توحيد الافعال اول فتوحات
السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان
يكل اموره الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها
مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته
وكل علم مضمحلا في علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة
من عكوس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها
على الاعيان فالذي لا يتحقق حقيقة الحال ربما يعتقد ان الاعيان
منورة للشمس في النور لكن المتبصر يرى ان تلك الانوار

Margin: اقتبس ظ
Margin: المنتحلين ظ

بانسبة نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها
وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها وهنا انتهاها
مرتبة توحيد الذات وهناك ينمحي الاشارة وينطمس العبارة
ولا اجد من الوقت مساعدة للخوض فيه فانه بحر عميق ويكفي
في تحقيق هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير المؤمنين ويعسوب
الموحدين علي عليه السلام جواب كميل بن زياد وشرحه وقابل جوده
وبره فلينظر المتبصر فيه بنظر دقيق ويتفكر فيه بفكر عميق تتجلى عليه
انوار التحقيق والله ولي التوفيق تمت الرسالة بعون الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر لمولانا زين العابدين علي بن الحسين علي بن ابي طالب عليهم السلام والشبلي
في اسرار الحج روي انه لما رجع مولانا زين العابدين عليه السلام من الحج
استقبله الشبلي فقال عليه السلام حججت يا شبلي قال نعم يا ابن رسول الله قال
له زين العابدين عليه السلام انزلت الميقات وتجردت عن مخيط الثياب
واغتسلت قال نعم قال فحين نزلت الميقات نويت انك خلعت المعصية
ولبست ثوب الطاعة قال لا قال فحين تجردت عن مخيط ثيابك نويت
انك تجردت من الرياء والنفاق والدخول في الشبهات قال لا قال فحين
اغتسلت نويت انك اغتسلت من الخطايا والذنوب قال لا قال تنظفت
واحرمت وعقدت الحج قال نعم قال فحين تنظفت واحرمت وعقدت
الحج نويت انك تنظفت بنورة التوبة الخالصة لله تعالى قال لا قال

ثوب

فحين

فحين احرمت نويت انك حرمت على نفسك كل محرم حرم الله عز وجل قال لا
قال فحين عقدت الحج نويت انك قد حللت كل عقد لغير الله عز وجل
قال لا قال له زين العابدين عليه السلام ما تنظفت ولا احرمت ولا عقدت
الحج قال له ادخلت الميقات وصليت قال نعم قال فحين دخلت الميقات
نويت انك دخلت بنية الزيارة قال لا قال فحين صليت ركعتين
نويت انك تقربت الى الله بخير الاعمال من الصلوة واكبر حسنات
العباد قال لا قال فحين لبيت نويت انك نطقت لله سبحانه بكل
طاعة وصمت عن كل معصية قال لا قال له زين العابدين عليه السلام
ما دخلت الميقات ولا صليت ولا لبيت ثم قال له ادخلت

اطعت

الحرم اذ دخلت ورايت الكعبة وصليت قال نعم قال فحين دخلت الحرم نويت انك حرمت على نفسك كل غيبة تستغيبها المسلمين من اهل ملة الاسلام قال لا قال فحين وصلت مكة نويت بقلبك انك قصدت الله قال لا قال له عليه السلام فما دخلت الحرم ولا رايت الكعبة ولا صليت ثم قال طفت بالبيت ومسست الاركان وسعيت قال نعم قال فحين سعيت نويت انك هربت الى الله وعرف ذلك منك علام الغيوب قال لا قال له عليه السلام فما طفت بالبيت ولا مسست الاركان ولا سعيت ثم قال له وقفت بمقام ابراهيم وصليت فيه ركعتين قال نعم فصاح عليه السلام صيحة كاد يفارق الدنيا ثم قال آه آه

ثم قال من صافح الحجر الاسود فقد صافح الله سبحانه فانظر يا مسكين لا تضيع

اجر ما عظم حرمته وتنقض المصافحة بالمخالفة وقبض الحرام نظير اهل الاثام ثم قال عليه السلام وقفت عند مقام ابراهيم عليه السلام انك وقفت على كل طاعة وتخلفت عن كل معصية قال لا قال فحين صليت فيه ركعتين نويت انك صليت بصلاة ابراهيم عليه السلام وارغمت بصلاتك انف الشيطان قال لا قال فما صافحت الحجر الاسود ولا وقفت عند المقام ولا صليت فيه ركعتين ثم قال له اشرفت على بئر زمزم وشربت من مائها قال نعم قال نويت انك اشرفت على الطاعة وغضضت طرفك عن المعصية قال لا قال فما اشرفت عليها ولا شربت من مائها ثم قال له اسعيت بين الصفا والمروة ومشيت وترددت بينهما قال نعم قال نويت انك بين الرجاء والخوف قال لا قال فما سعيت ولا مشيت ولا ترددت بين الصفا والمروة ثم قال اخرجت الى منى قال نعم قال نويت انك امنت الناس من لسانك وقلبك ويدك قال لا قال فما خرجت الى منى ثم قال اوقفت الوقفة بعرفة وطلعت جبل الرحمة وعرفت وادي نمرة ودعوت الله سبحانه عند الميل والجمرات قال نعم قال هل عرفت بموقفك بعرفة معرفة الله سبحانه امر المعارف والعلوم وعرفت قبض الله على صحيفتك واطلاعه على سريرتك وقلبك قال لا قال نويت بطلوعك جبل الرحمة ان الله تعالى يرحم كل مؤمن ومؤمنة ويتولى كل مسلم ومسلمة قال لا قال

فنويت عند نمرة انك لا تامر حتى تأتمر ولا تزجر حتى تنزجر قال لا قال
فعندما وقفت عند العلم والنمرات نويت انها شاهدة لك على
الطاعات حافظة لك مع الحفظة بامر رب السموات قال لا قال
فما وقفت بعرفة ولا طلعت جبل الرحمة ولا عرفت نمرة ولا دعوت
ولا وقفت عند النمرات ثم قال مررت بين العلمين وصليت قبل
مرورك ركعتين ومشيت بمزدلفة ولقطت فيها الحصى ومررت
بالمشعر الحرام قال نعم قال فحين صليت ركعتين نويت انها شكر
في ليلة عشر تنفي كل عسر وتيسر كل يسر قال لا قال فعندما مشيت
بين العلمين ولم تعدل عنهما يمينا وشمالا نويت ان لا تعدل
عن دين الحق يمينا وشمالا لا بقلبك ولا بلسانك ولا بجوارحك
قال لا قال فعندما مشيت بمزدلفة ولقطت منها الحصى نويت
انك رفعت كل معصية وجهل وثبت كل علم وعمل قال لا قال فعند
ما مررت بالمشعر الحرام نويت انك اشعرت قلبك شعار اهل
التقوى والخوف لله عز وجل قال لا قال فما مررت بالعلمين ولا صليت
ركعتين ولا مشيت بالمزدلفة ولا رفعت فيها الحصى ولا مررت
بالمشعر الحرام قال له وصلت بمنى ورميت الجمرة وحلقت رأسك
وذبحت هديك وصليت بمسجد الخيف ورجعت الى مكة وطفت
طواف الافاضة ونفرت قال نعم قال فنويت ما وصلت
منى ورميت الجمار نويت انك بلغت الى مطلبك وقد قضى
ربك لك كل حاجة قال لا قال فعندما رميت الجمار نويت انك

رميت عدوك ابليس وعصيته بتمام حجك النفيس قال لا قال فعند
ما حلقت رأسك نويت انك تطهرت من الادناس ومن تبعة بني آدم
وخرجت من الذنوب كما ولدتك امك قال لا قال فعند ما صليت
في مسجد الخيف نويت انك لا تخاف الا الله عز وجل وذنبك
ولا ترجو الا رحمة الله تعالى قال لا قال فعند ما ذبحت هديك نويت
انك ذبحت حنجرة الطمع مما تمسكت به من حقيقة الورع وانك اتبعت
سنة ابرهيم ع بذبح ولده وثمرة فؤاده وريحان قلبه حافها
سنته لمن بعده وقربته الى الله تعالى لمن خلفه قال لا قال فعند ما رجعت
الى مكة وطفت طواف الافاضة نويت انك افضت من رحمة الله
تعالى ورجعت الى طاعته وتمسكت بوده واديت فرائضه وتقربت
الى الله تعالى قال لا قال زين العابدين عليه السلام فما وصلت منى
ولا ذبحت ولا صليت في مسجد الخيف ولا طفت طواف الافاضة
ولا تقربت ارجع فانك لم تحج فطفق الشبلي يبكي على ما فرطه
من حجه ومازال يتعلم حتى حج من قابل بمعرفة ويقين تم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حق حمده والصلوة على خيرته من خليفته محمد واله المعصومين
من عترته سألتني افاض الله تعالى عليك سحائب فيوض عالم القدس عن مسئلة
خلق الاعمال وهي من غامضات اغوار العلم وغوامض اسرار الحكمة
ولقد اوفينا حقها من بالغ الفحص في كتبنا العقلية وصحفنا الحكمية

وفي كتابنا الرواشح السماوية في شرح احاديث الامامية وفي شرحنا
لكتاب الكافي لشيخنا الاقدم رئيس المحدثين ابي جعفر الكليني
رحمه الله فالان نلقي عليك ما ان اخذت القسط منه بيدي فرجك
لما يفي بازاحة الشكوك واماتة الاوهام باذن الله سبحانه فاعلم
انه فرقان ما بين الفاعل بالارادة والاختيار وبين فاعلية التام
الموجب اياه بارادته واختياره المفيض لوجوده ووجود علله واسبابه
وشرايطه ومنتظراته على الاطلاق فالفاعل الذي اختياره اخير
ما تتم به العلة التامة لفعله لذلك الفعل بالاختيار لغة وعرفا
واصطلاحا لدى الجماهير من العامة والخاصة وليس هو بابى عن التام
الموجب اياه بالارادة والاختيار الا اذا كان مفيضا لوجوده
بافاضته وافاضة جملة ما يفتقر اليه من العلل والاسباب رتبة
واذا دريت ذلك فتنزع لك ان الانسان من حيث انه مباشر الفعل
واختياره اخير منتظرات الفعل واخر اجزاء العلة التامة فهو
للاعمال فاعل مختار للافعال والاعمال ومن حيث انه ليس الذي يفيض
وجود العلل وعلله واسبابه او من جملة العلل والاسباب وجود نفسه
وتحقق قدرته واختياره وساير ما يتعلق به ذلك مما يغيب عن عقولنا
ولا يحيط به اوهامنا فليس هو ابى عن التام الموجد الموجب لكل
ذرة من ذرات الوجود بالارادة والاختيار بل هو الملك
الغني المفيض العوالم الوجود بقبضها وقبضها على الاطلاق
وليس يصادم ذلك توسيط العلل والاسباب والشرايط والروابط

الفائضة جميعاً من جناب فياضيته الحقة المطلقة ومن جملة العلل والروابط
والاسباب المتوسطة قدرة العبد وتمنيه وشوقه وارادته بالنسبة
الى ما يؤثره من اعماله وافعاله وذلك كما ان الله سبحانه هو الموجد المفيض
اي علة لذات زيد ووجوده مثلاً مع ان اباه وامه من جملة علله
والاسباب المستندة في سلسلتها الطولية والعرضية جميعاً الى جاعليته
الله عز شأنه وتعاظم سلطانه خالق كل شيء وهو الواحد
القهار وبهذا البيان ينكشف غطاء الخفاء عن سر قول ساداتنا
الطاهرين عليهم السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وهناك ما تسمع بعض شركائنا الى الفني من الحكماء الراسخين
يقول الانسان مضطر في صورة مختار ومنهم من يعكس القول فيقول
مختار في صورة مضطر وعند هذا السقط ما اعرك بك من المسئلة
من قولك اذا كان الفعل من العبد لزم الجبر فان ازعج سرك
انه وان استتب القول ح في توسيط اختيار العبد لكن يبقى
الاعضال في امر المثوبات والعقوبات الواردة بها الوعد
والوعيد في التنزيلات الكريمة الالهية والاحاديث الشريفة
النبوية فان فعله وان كان مترتباً على ارادته الا ان ارادته
للفعل وارادته لارادة الفعل وارادته لارادة الارادة وهلم
جرا الى نهايته وجيئة الحضور جميعاً لا منته بل تلقاء مبدأ اخر فمن
اين له استحقاق المثوبة والعقوبة فتدبر في محصك وتثبت في
امرك واتقن ان استيجاب المثوبة والعقوبة من لوازم مهيات

الافعال

الافعال الحسنة والسيئة وانما يرجع ذلك الى الفاعل المباشر لا الى الجاعل
الفاعل دون المفيض الموجد كما للادوية الزيادية و[illegible] السمية انما
يظهر اثارها في ابدان شاربيها وامزجتهم لا في ذات موجدها
اي علل اياها تعالى عن ذلك علواً كبيراً والطبيب الروحاني في ذلك
على قياس الطبيب الجسماني فاذن الثواب والعقاب مترتبان على
ارادة الفاعل المباشر المستحق لهما بارادته واختياره واختلاف
مراتبهما على حسب اختلاف ذوات الحسنات والسيئات المستوجب
لهما في حدود انفسها ثم الشرور الواقعة في الوجود في هذه النشأة
وفي النشأة الاخرة انما استنادها الى الارادة الربانية
والافاضة السبحانية بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات
الكثيرة التي يجب في السنة الفياضية الحقة والوهابية المطلقة
تعلق ارادته سبحانه بها بالذات على انك ان وفقت التأمل
وفتشت بالتبصر صادقت بعقلك ان الشرور المرادة لا
بالذات بل بالعرض في النشأتين انما شريتها بالقياس الى
جزئيات تخصيصها واشخاص بعينها من اجزاء نظام عوالم
الوجود هي طفيفة جداً بالنسبة الى سائر الاجزاء فاذا بالقياس
الى النظام الجملي وكذلك بالقياس الى تلك الاشخاص والجزئيات
لا بحسب انفسها بل بما هي من اجزاء النظام الجملي التام الشريف
الكامل فلا شر ولا شرية اصلاً فلو كان الملاحظ لنظام الوجود
محيط اللحظ بجملة النظام وبالاسباب المتأدية الى مسببات

المحقق ٣

جمیع عالم یکفی بحد فی الوجود ما یصح ان یطلق علیه الشر او ترتب الالم التی تترتب
بوجه من الوجوه فلیتبصر ولعل للوجهین قال عز قائلا فی اثنیة الملک
بیدک الخیر لا الاول فقط کما وقع فی کلام البیضاوی حیث قال
ذکر الخیر وحده لانه المقتضی بالذات والشر مقتضی بالعرض
فی القضاء لا فی القطر فلیتفقه فهذا الشطر من جرید القول
وحق البسط فیه علی ذمته ما یسر الله بعظیم فضله وکرم طوله

بسم الله الرحمن الرحیم

از عدم بودار محمد وبعد از بعیزران وبرادران دینی که سؤال نموده اند
که اختلاف عقاید در مسئله اختیار وجبر بقدر مرتبه رسیده که بعضی
انسان را در فعل خود چون جماد میدانند در حرکت و بعضی او را خالق
فعل خود میگویند پس اگر تحریری که موجب راستی اعتقاد شود بحصول
پیوندد همکنان را فایده بسیار خواهد بود و پوشیده نماند که در اخبار
نبوی صلی الله علیه وآله وارد است که اذا ذکر القدر فامسکوا الحدیث
واز باب مدینه علم علیه السلام آمده که فرموده اند در جواب سائل
از قدر که بحر مظلم فلا تلجوه وامثال این اخبار بسیار است بواسطه
ضعف و نارسی عقول در ادراک این مسئله لکن چون سؤال
کردند جواب ضرورست تا از الجمله نباشد الجم الله بلجام من النار
وتحقیق این مسئله موقوف است بذکر مقدمه چند والله الملهم والموفق

مقدمة الاولی در اخبار آمده که اول چیزی که الله تعالی آفرید عقل
بود پس گفت او را اقبل پس روی بخدا آورد و باز فرموده او را که
ادبر پس پشت بخدا کرد همچنین تا سه مرتبه امر باقبال وادبار فرموده
الحدیث بتمامه واین اقبال وادبار معنی جهتین امکان است چه ممکن
بالذات چون نسبتش بفاعل ملحوظ شود وجود که خیر محض است میباید
وچون نسبتش بخود بملاحظه اقبال بسوی فاعل ملحوظ باد بار عدم که شر
محض است باز میماند چه ممکن را ملاحظه عدم علت وجود یعنی علت
عدم است پس اقبال عقل که نسبت وجود ممکن است منبع جمیع خیرات
وامتثال اوامرش از این رو است وادبار عقل که نسبت باز ماندن که
برروی بسوی خود آوردن ممکن است منبع جمیع شرور است واز ارتکاب
نواهیش از این رو است و سر این آن است که ممکن موجود مؤلف است
در عقل از دو جزء یکی ماهیت او که عدم بر منبع شرور است و دیگری وجود
که منبع خیرات الکون در این وقت چون روی بفاعل آورد جهت
خیرش می افزاید وشرش مغلوب می شود وچون بخود باز گردد
جهت عدمیت شرش فزون میگردد وخیرش مغلوب میگردد واشارت
بدین دو جهت در کلام مجید آمده که ما اصابک من حسنة فمن الله
وما اصابک من سیئة فمن نفسک وچون ممکن با جمیع ما یتعلق بذاته
وبوجوده بایجاد الله است چه ایجادش یعنی ایجاد خصوصیات او است
پس اشارت باین در کلام مجید فرموده که قل کل من عند الله پس
مفاد آیه سابق بجهتین ذاتی امکانست که منشأ اقبال وادبار

میماند ط

شده و مفاد آیه لا حق نظر بوجود ممکنست وا ایجاد فاعل است پس منا قضه نباشد
بدانکه عقل در مرتبه امکان است پس تکلف در مرتبه امکان عقل ظ
باشد و مخصص احد الطرفین احد النسبتین والله اعلم مقدمه
دیگر باید دانست که ممکنست قبل از ایجاد عدم صرف است که به هیچ وجه
من الوجوه معتبر نیست و لا شیء مطلق است و بعد از آنکه ایجاد واجب
بر و تعلق گرفت یعنی موجود شد علما و عینا در این حال شیء است و اقتضای
خصوصیات دارد چه علی که مرتبه وجود مثلا چهار مرتبه الیست از مراتب
عدد و حق سبحانه و تعالی ایجاد چهار میکند یعنی چهار را از عدم بوجود
می آورد و چهار قبل از تعین از وجود لا شیء محض است و هیچ استعدادی
و اقتضائی با لا شیء متعین نشد و چون وجود یافت و شیء شد و نام چهار
برای آن متعین شد حالا استعدادات و اقتضاءات از ذات او
ظاهر میشود که همه متفرع بر وجود و شیئیت او است پس در این صورت
انقسام بمتساویین و ضعف اثنین بودن و ثلث ثمانی و ستة بودن و نصف
ثمانیه و ثلث اثنی عشر بودن و لوازم و نسب او متفرع بر شیئیت
او میشود و از حق سبحانه تعالی فعل که شده همین ایجاد چهار است و یعنی
ایجاد او جمیع خصوصیاتش موجود شده و چهار نیست که این نسب و اقتضاءات
یعنی وجود و شیئیت خود دارد پس چهار با جمیع لوازم و نسب بیک
فرد ایجاد که آن ایجاد چهار است موجود شده و فعل حق است و این نسب
و این اضافات همه لوازم چهار بعد است که چهار نیست که چنین است
نه آنکه قبل از آنکه چهار موجود شد صفت انقسام بمتساویین باز

با ایجاد دیگر عارض او شده که از فاعل که اگر چنین نبودی پس چهار در حیث
الذات منقسم بمتساویین نبودی و حال آنکه انقسام بمتساویین
که عبارتست از زوجیت است ذاتی چهار است و چهار بکلیه
موجود با ایجاد واجب والله اعلم مقدمه دیگر بدانکه علم بر دو قسم است
فعلی و انفعالی علم فعلی آن است که منشاء وجود و ماخذ معلومات است و این علم
خدا است بممکنات و علم انفعالی آن است که از معلوم ناشی و حاصل میشود
و معلومات ما خدا آن علمست که این علم ممکنات است و باز هر یک
از این دو علم بر دو قسم است اجمالی و تفصیلی علم اجمالی خدا را قضا نام است
و علم تفصیلی را قدر و همچنانکه وجود شیء مقدم است بر خصوصیات
و لوازم شیء علم اجمالی بشیء نیز مقدم است بر علم تفصیلی بشیء اکنون
بدانکه وجود ممکنات متفرع و تابع علم اجمالی خدا است و بر طبق آن
علم ممکنات را تعین و تحقق وجودی متحصل است اما تعین و تحقق
علم تفصیلی خدا بممکنات بر طبق اقتضا و تعین حالات و استعدادات
ممکنات است و تابع آن در حیثیت تطابق پس ممکنی بر طبق علم اجمالی
خدای تعالی با او تحقق وجودی می یابد و بر طبق اقتضا آن علم اجمالی
مفصل میشود و استعدادات او علت تعین علم تفصیلی خدای تعالی است
با او یعنی بر طبق علم اجمالی خدا زید خلق شد و او بلند است و علم خدا به بلندی
او تعلق میگیرد پس علم خدا تابع بلندی زید است در وجود و بلندی زید
در وجود ما نقض و زید نیست که زید بلند است در وجود و خدای تعالی
زید را وجود داده بر طبق علم ازلی حق تعالی از حالات و مقتضیات

ممکنه بعد از ایجادش تعلق گیرد همان را بر وی نویسند و بیان میفرماید
که این ممکنه چنین و چنان خواهد بود اگر گویند که ازین سخن لازم می‌آید
که علم حق تعالی متعلق بمعدوم و بمقتضیاتش گردیده باشد و تعلق علم بمعدوم
محال است جواب گوئیم که لازم نیست که هرچه نزد عقل محال باشد نزد خدای
محال باشد و حق تعالی در کلام مجیدش بیان تعلق علم او بمعدوم و محال
و مقتضیات آنها اگر بوجود آمدندی فرموده قوله تعالی لو کان فیهما آلهة
الا الله لفسدتا و اذا لذهب کل اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض
ارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ارجعنا نعمل صالحا غیر الذی کنا
نعمل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و امثال این آیات همه خبر از محال
و معدوم است و مقتضیاتشان و خبر از مخبر بدون علم محال اکنون
ازین مقدمه ظاهر شد که وجود ممکنه مسبوق است بعلم الهی و بر طبق علم
قدیم ازلی وجود می‌یابد و تخصص بخصوصیاتش در وجود بر طبق علم اجمالی
میشود و علم الهی منطبق بر طبق آن خصوصیاتش میشود عند التفصیل پس
تقدیر عبارت است از تعین و تخصص علم الهی بخصوصیات
وجود زید مثلا قبل وجود زید و تعین و تخصص علم تقدیر را معنی
و تخصص اسم فاعل از جانب معلوم با جمیع خصوصیاتش موجود با ایجاد
خدای تعالی و ایجاد خدای تعالی معلوماتش را بر طبق علمش و این مقدمه را
از روی فکر و صفای طبع و حضور و تأنی و انی باید دریافت

دقت ص

از روی دقت بدین وجه که بدانند که علم حق جل و علا و صفت
واحد و احدی التعلق است و بیکفرد علم تمام کلیات و جزئیات

دو

وجود ممکنات را از ازل تا ابد میدانند و تعلق علم او بوجود ماهیات ممکنه مسمی
بعلم اجمالی و قضا و در پیش مرتبه گفته اند که ما لم یوجد لم یتشخص ای ما لم یوجد
فی العلم لم یتشخص فی العین و تعلق علم الهی بجمیع حالات و لوازم ماهیات
و وجود ممکنات مسمی است بعلم تفصیلی و قدر و در پیش مرتبه گفته اند
که ما لم یتشخص لم یوجد ای ما لم یتشخص فی العلم لم یوجد فی الخارج و ظاهر شد
که ازین قول جبر لازم نمی‌آید پس زید بعلم خدا موجود میشود و در علم
خدا حالات او منکشف میشود نه آنکه علم خدا حالات زید را که یعنی
اطوار وجود اوست عارض او میسازد و غایتش وجود این حالات
از خدای تعالی است یعنی ایجاد زید و زید آن شخص است که مقتضی
آن حالات است اسم فاعل و ملزوم آن لوازم چون ملزوم مثبت
زوج مرادف هم عبث و بیان را والله اعلم و از غایت دشواری
این مسئله تکرار نمود در عبارت جهت سهولت ادراک عقل قاصر بیگی
بدانکه جمیع جواهر و اعراض و معانی و نسب و اضافات و لوازم و خصوصیات
و اختصاصات و فعل و انفعال بمعنی مصدری که کردن است و اثر هم
او را معلوم توان فرا گرفت و عقل ادراک آن تواند کرد و لو فرضا
این تمام بایجاد خدا موجود میشوند و وجود اینها در هر طرف که فرض
کنند از خدا است تعالی شأنه و تشخص خاص آن از مباشر ترکیب
مثلا اجزای اطریفل که هلیله و بلیله و آمله است و ترکیب آن
و امتزاج و هیئات اجتماعی و مزاج و خاصیت در جمیع اجزا حقیقی
بوجود معجون اطریفل گشته باشد حتی نام اطریفل تمام وجودشان

از خدا است وحکیم نیز که نسبت زنده ان است بهمان حکم دارد وفعل سختی
که بحکیم منسوب است وتشخصات خصوصیات خاصیت شیء خصوصیت
اوزان وخصوصیت اجتماع اجزاء وخصوصیت تعلق که بعد از حصول
وجود اطریفل تشخص خاصیت ان اطریفل را که دیگر اطریفلات را
نیست وخصوصیات این تشخص از حکیم است و وجود این تشخص از خدا است
وفعل ناشی از اختیار حکیم بهمان تشخص خاصیت الکون بدانکه
این خصوصیت را اشعری کسب مینامد ومعتزلی فعل فی الحقیقة میدانند
لفظیست والله اعلم وچون این مقدمات معلوم شد باید دانست
که هر کس که انسان را در فعل خود چون جماد میداند در حرکتش انکس
جمادات نه انسان چه انسان در هر مرتبه وجود نزد علم واعتقاد خود است
و وجود واختیار بر فعل در انسان بدیهیست وان کس که انسان را
در فعل خود خالق مطلق العنان میداند واعتقاد میکند که فعل
او من جمیع الوجوه باو مفوض است اعتقادش در توحید ناقص
ونادرست است ایا آیات قرآنی را نخوانده وهمین یک آیه کریمه
کافیست که واسروا قولکم او اجهروا به انه علیم بذات الصدور
الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر با انکه قول را اضافه فرموده
ووجودش را بجانب قدسی خود حواله داده واز جمله احادیث همین
دعا کافیست که نزد خروج از خلا باید خواند که الحمد لله الذی اذهب
عنی الاذی وعافانی وچون این اعتقاد را منسوب بطایفه امامیه
نیز میدانند از کتب واحادیث ایشان روایتی مذکور میشود

کهم بحث بر این اعتقاد ناقص شد وهم عاقبت خیر بر حصول اعتقاد
ایشان اطلاع یابد وبعجز وخفت جهال اعتراض نکنند وهم اعتقادی
که منسوب باهل بیت علیهم السلام است ثابت شود وهم در کلینی
که از کتب معتبره امامیه است مرویست از ابی عبدالله علیه السلام
که گفت قال رسول الله صلی الله علیه وآله من زعم ان الله یامر بالسوء
والفحشاء فقد کذب علی الله ومن زعم ان الخیر والشر بغیر مشیته
فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصی بغیر قدرة الله
فقد کذب علی الله ومن کذب علی الله ادخله النار ای عزیزان اول
باید که بجز محل نزاع شخص بعد از ان بحث کنند ومحل نزاع
این دو طایفه در تعیین ما به التشخص باین که تشخص عین وجود است
یا زاید بر وجود اگر عین وجود است بنده خالق است بمعنی محصل اثر
فاعل واگر زاید است بر وجود بنده کاسب فعل است بمعنی الت
تشخص ان در وجود والله اعلم وهم از ابی عبدالله علیه السلام
مرویست که فرموده لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین الامرین
وهم در کلینی از معاویة بن وهب مرویست که گفت سمعت
ابا عبدالله علیه السلام یقول مما اوحی الله الی موسی ع وانزل
علیه فی التوراة انی انا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقت الخیر واجریته
علی یدی من احب فطوبی لمن اجریته علی یدیه وانا الله لا اله
الا انا خلقت الشر واجریته علی یدی من اریده فویل لمن اجریته
علی یدیه واز ابی بصیر مرویست که گفت نزد ابی عبدالله علیه السلام

الشقا

یوم وقدت الست بنی فقال جعلت فداک یا بن رسول الله من این لحق
اهل المعصیة حتی حکم لهم بالعذاب علی عملهم فقال ابو عبد الله علیه السلام
ایها السائل حکم الله عز وجل لا یقوم له احد من خلقه بحقه فلما حکم بذلک وهب
لاهل محبته القوة علی معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقیقة ما هم اهله ووهب
لاهل المعصیة القوة علی معصیتهم لسبق علمه فیهم ومنعهم اطاقة القبول
منه فوافقوا ما سبق لهم فی علمه ولم یقدروا ان یاتوا حالا تنجیهم من عذابه
لان علمه اولی بحقیقة التصدیق وهو معنی شاء ما شاء وهو سره واگر کسی
زکی از روی انصاف مطالعه این اخبار کند ومقصود از آن دریابد
کشف مسئله قدر بر روی او شود اکنون بر جواب ایشان گوییم که حق
تعالی زید را ایجاد کرده واو را چشم داده وقوت دیدن داده واختیار
نیک وبد داده بواسطه آنکه عقل او بهره از عقل اول دارد پس در مرتبه
امکان اقبال وادبار است واو را مرجح احد الطرفین میباید وآن
امری است که در شریعت والله اعلم وچون اختیار دیدن بزید داده
امر فرمود که محرم را ببین ونامحرم را مبین وچون روح انسانی را
دو جهت است یکی بجانب روح القدس که بواسطه نزول فیض الهی است
باو ودیگری بجانب نفس بشریت که روح حیوانیست ومرکب او
که بر آن سلوک راه معرفت میتواند نمود پس اگر جهت روح القدس
بر او غالب آید انسان بجانب امر میرود ونامحرم را نمی بیند واگر
جهت نفس بشری بر او غالب آید انسان روی از امر حق تابد ونامحرم را
می بیند پس زید با جمیع خصوصیات ومقتضیاتش با ایجاد حق تعالی موجود است

واختیار

واختیار با او داده وورد علم تفصیلی حق عز وجل بآن معینی ومقدر شده
که خصوصیت زید مقتضی ومرجح کدام طرف از اختیار است وهمان
طرف معلوم ونوشته شده که زید فلان طرف اختیار کند واین تقدیر
ونوشته نه جبر است بر زید بلکه اختیار زید از اقتضای ذات
زید که زید آنست که اگر بغیر این زید که ظاهر میشود فرض
تغیر کنند آن زید نباشد شخص دیگر باشد پس قضا زید عبارت
است از تعلق دادن اختیار خود باحد الطرفین یا بمعونت روح
القدس که توفیق اشاره بآنست در طرف خیر ویا بمعونت نفس
که بخودش باز گذاشتن عبارت از نسبت در طرف شر واین امر
باقتضاء ذاتی اوست پس آدمی را دو نسبت است یکی بجبر ویکی
بتفویض اما نسبت جبرش اقتضاء ذاتی اوست که از اینجا
کلام مجید در حق او میفرماید که ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه زیرا که اگر از مقتضیات اوست پس زاید بخلاف [illegible]
گویند ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون واما
نسبت تفویضش وجه اختیاری که اجل العبد بهیئت است
پس در اختیار مجبور است وبدا اختیار اختیار میکنند وامر
بین الامرین آنست اگر گویند که اختیار شخص خود از بنده
با وجه خود از خدای تعالی چون تصور توان نمود چه ایجاد
امر آن خود هر چند که عند اختیار العبد باشد که شان آن ایجاد
مقدم است بر شان اختیار بنده واین معنی را توضیحی بحیث

سهولت او ذاک ضرور است گوئیم که فعل حق عزوجل بر دو قسم است یکی
موقوف باسباب و شرایط اکنون اجبار خدا عنف بنده را از جمله آن افعال است
که آن موقوفست بشرایط و اسبابیه و از جمله شرایط و اسباب یکی مشخص است
اسم فاعل کم اختیار بنده از جمله شرایط و بعضی فعل مخصوص خدا است
که آن اجبار فعل بنده است والله اعلم و از اینجاست که جزای عمل مقرر شده
بر آن زیرا که مختار است و جزای عمل صالح فضل الهی است که بمعونت روح است
لهذا مضاعف میشود یکی تا هزار و چهار صد و زیاده و جزای عمل غیر صالح
عدل الهی است که بمعونت نفس است لهذا یکی را یکی میرسد و از جمله ضروریات
دانستن اینست که هر فعل و عمل صورتی دارد و در عالم برزخ که آن فعل بر آن
صورت بر فاعلش ظاهر میشود بعد از انتقال او بعالم برزخ و جزا
همین است انما هی اعمالکم ترد علیکم و جزاء بما کانوا یعملون والناس
مجزیون باعمالهم و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است
و عملش مشخص بدن او در نشأه اخروی پس هر کس بصورت علم و عمل
خود در نشأه اخروی بر انگیخته میشود چنانچه در اخبار و آثار وارد است
بسبب خصوصیت خود که اولا انسان هر جا که باشد و سیران انسان که بموجب
آیه کریمه و لقد خلقکم اطوارا هر جزئی در وجود خود اطوار است هر طوری
حکمی و صورتی دارد مثلا انگور را چون در خم کنی در اول حال جوش
میزند و تلخ میشود و مسکر و در این حال حکمش حرمت و نجس است
حال ۳ و در آخر ترشی میشود و اسکارش و تلخی زایل میگردد و در اینجا
حکمش حلیت است و طهارت تراخیف راست که دران طور رسید راه

اولی

تا او شوی لعنت زن و معاف کرده در شبستان و جمیع اجزای ان دشمن تو شوند
و در قیامت جبر نقصان خود از تو کنند که عذاب شارب خمر بیشتر
این است و نیز اختیار داری که مثل او شوی و نگذاری که بعداد اخل خم
شود و او را پاس داری تا بکمال خود رسد و نعم الله دائم شود ترا دعای
خیر کنند و حرمت تو شود و باعث همراه شده صفرای تو را تسکین باذن
الله تعالی و تصدیق این معنی از حدیث شریف نبوی در بابست که هر قطره
از غسل جنابت ملکی شود و اگر حلال است غاسل را استغفار میکنند
و اگر از حرام است لعنت بر او میکنند و عاقل را همین قدر کفاف است
لیکن بجهت ثبات اعتقاد در تحقیق این مسئله مثل عامی بگوئیم
اگر بینی که برادر تو دست و پای غلام خود بسته و میگوید که برو آن مرغ را
بگیر و اگر نه ترا میزنم تو البته از برادر خود این عمل نمی پسندی و او را
بجنون یا ظلم نسبت میدهی پس چگونه نسبت چنین امری بجناب
اقدس الهی توان نمود و دیگر اتفاق خلق عالم بر اینست که یاقوت
الشار است در خط و کسی چون او نیست در خوش نویسی اکنون
اگر در حصول تماشیه صوری باشد کذا آن از عجایب علم است چون
تیزی و کندی و ناهمواری خط تعلق بقلم دارد البته پس اگر در خط
یاقوت ناهمواری شود از قلم است که در آن وقت همان قلم
ممکن الحصول بعضی و الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی سیدنا
المرسلین و علی آله اجمعین

حديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من قامت القيمة عليه وهو حي واذا مات ثم قامت القيمة
فهو خير الناس اقول الظاهر ان المراد بالموت هنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله صلى الله موتوا قبل
ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس والقيمة كل حي عبارة عن موته الطبيعي كما قال رسول الله صلى الله
من مات فقد قامت قيمته فالمعنى شر الناس من مات موته الطبيعي حين كونه غير ميت بالموت الارادي
واذا مات بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه عن رذايل الصفات ثم مات موتا طبيعيا
فهو خير الناس ويمكن ان يكون المراد بالقيمة آخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي وخروج الدجال
بالقيمة والساعة كما يشهد بذلك تصفح الاخبار ولا ريب في ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات
والتردد كثيرة فمن كان في ذلك الزمان ضل بما ينجر عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان
حيا في هذا الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل الزمان يفسد عقايدهم وخير الناس من مات قبل
ذلك الزمان لكونه مامونا من فساد هذا الزمان قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قرأ

آية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت اقول ...

... ومن الشدة قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ...

ما يعلم بالضرورة انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت مما يتوهم مانعا هنا هو الموت لو كان مانعا واذ ليس
فلا مانع اصلا هذا وضده تأكيد المدح بما يشبه الذم هو تأكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر لا عيب فيهم سوى
كفر دان بهم وهم النفاق وعيش الجبن والبخل قال الله تعالى في سورة آل عمران لقد سمع الله قول الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق
اقول فيه سؤالان احدهما ان الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله
وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهم لم يقتلوا نبيا قط فكيف عطف
على ما قالوا وقتلهم الانبياء واسند قتلهم اليهم وثانيهما ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد
قتلهم بذلك وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق والجواب عن الاول انهم لما رضوا بقتل اسلافهم
الانبياء فكانهم باشروا ذلك فاضيف اليهم مجازا ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة
دائمة وحدة صنفا واحدا اسند ذلك اليهم وان كان صدور ذلك عن بعضهم فاضيف الى الكل في
ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب الاية
وقوله وانزلنا عليكم المن والسلوى الاية وعن الثاني ان فايدة قوله تعالى بغير الحق التصريح بصفة فعلهم
القبيح وهو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفايدة في عكسه في قوله تعالى رب احكم بالحق زيادة حسن في
التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقيل فايدة التقييد ان قتل النبي قد يكون
بحق كقتل الخليل ولده فانه لو وجد لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن ان يكون الجار في قوله بغير حق
متعلقا بالانبياء وبتقدير مثل في ظنهم او في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق
في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيتها ولذلك قتلوا والمقصود بذلك زيادة
تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا قبيحين احدهما قتل الانبياء وثانيهما اعتقادهم بانهم كانوا في ادعاء
النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وفيه انه مع اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم اياهم
اقل قبحا وشناعة مما اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم انبياء بحق فكيف يلزم زيادة التوبيخ اذا
كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور اعني تقدير شيء في اعتقادهم او عندهم
يمكن ان يجعل الجار والمجرور متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر اعني قولهم عندهم او في
اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم يعني انهم اعتقدوا ان
قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب في ان الشناعة اكثر فيكون المقصود زيادة التوبيخ
والتعيير ثم في الاية سؤال آخر ايضا وهو انه كان حق الكلام ان يقول وكتبنا بدل سنكتب اذ هما

يصدر عن العباد تكتب في وقته او بعد ساعات اذا كان الصادر معصية على ما دلّ عليه بعض الاخبار من اجل ان العبد لعله يتوب فلا يكتب
و لا ريب ان ما صدر عنهم كان قبل نزول الآية بازمنة متطاولة فكان مكتوبا بالنسبة عنده فاللازم ان يقول كتبنا والجواب عنه
بوجهين احدهما انه عبّر عن الكتابة الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله
والمعنى لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه كما لن يفوتنا القول مرة بعد مرة وثانيهما ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما في الصحاح
الكتب الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى سنجمع في القيمة في العذاب ما قالوا وقتلهم
الانبياء بغير حق ونجمعهما في مرتبة واحدة في العذاب ونجازي عليهما جزاء بين حمائلين ثم ذكر ان الاول للتنبيه
في اللفظ نظرا الى ان كلا منهما للابطال فارسل الله للهداية والتبليغ لان ما قالوا انما كان لابطال القرآن والسلام

الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من عرف الحق لم يعبد الحق اقول يمكن توجيه هذا الحديث
بوجوه الاول ان يكون العبادة بمعنى الانكار والجحود فانه احد معانيها اللغوية وعليه قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا
اول العابدين اى منكرين والمعنى ان عرف الحق معرفة صحيحة لم ينكره بعد ذلك فمن انكر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته
ظهر ان ما ادعاه من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجدد الكفر بعد الايمان الصحيح
والمعرفة اليقينية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه في الظاهر كفرا في الباطن وفي الكافي ما يدل عليه من الاخبار
الثاني ان يكون العبادة بالمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى
الانشائية اى يراد بها النهي كقوله صلى الله عليه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالمعنى من عرف الحق ينبغي ان لا ينكره
بعد المعرفة الثالث ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعروف وبالمعرفة المعرفة التامة الكاملة
ويكون المعنى ان من عرف الله حق المعرفة اى وصل في معرفته الى غاية ما يمكن ان يصل اليه لم يعبده حق عبادته
فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير في عبادته الرابع ان يبقى المعرفة على اطلاقها حتى يكون المراد
ان كل شخص ممن عرف الله باى نحو كان لم يعبده حق العبادة فيبقى العام على عمومه ويدخل فيه الخواص والعوام الخامس
ان يراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها الموجب للذة واللقاء وهي المعرفة التي حصلت بعد مفارقة النفس عن البدن
اعني التي حصلت في الآخرة للذة الدنيا اذ اقوى المعارف المقتضية للقاء العبد ربه انما هي في الآخرة ويكون المعنى من عرف
الحق معرفة حقة توجب اللقاء والاستغراق لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الآخرة وسقوط التكليف فيها السادس
ان يكون لم يعبد بالتشديد من عبّده اى ذلّله ومنه طريق معبد اى مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون
المراد بالحق هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله سبحانه لم يذلله بالاستخفاف في شعائره وترك التعظيم بها والتهاون
في اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب التقصير والفتور عن خدمته واداء حقوقه السابع ان
يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع والمراد من عرف الحق الثابت في الواقع
اعني في حقيقة الشرع على ما هو عليه لم يذلله ببذله لغير اهله او تصديق مخالفه عند مخالفه لطمع دنيوي او ضعف

النفس

النفس ومهانته الثامن ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين ما اوجب الله على عباده من التكاليف الشرعية لم يذلل
ذلك الواجب بتركه او التهاون في ادائه وعدم قيامه بامتثاله التاسع ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير
والمراد من عرف حق الغير اى علم ان هذا حق له لم يذلل ولم يبطل ذلك الحق بعد ايصاله الى اهله العاشر والحادي عشر
والثاني عشر والثالث عشر ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم يعبد بالتشديد ايضا ولكن جملة
انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ان يكون المراد بالحق الاول الواجب تعالى وبالحق
الثاني احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر يكون
الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم يعبد جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظاهر العشرون ان يكون من استفهام
انكار ويكون المراد بالحق في الموضعين هو الله تعالى والمعنى اى شخص عرف الله تعالى ولم يعبده وحذف الواو ههنا غير
ضائر وله نظائر كقول ابن طبيب اى يوم سررتني بوصال لم ترعني ثلاثة بصدود اى ولم ترعني وفيه اشارة
الى ان من ترك العبادة مع معرفته فهو خارج عن المعرفة او كمالها او كانه لم يعرف لعدم العمل بمقتضاها فوجود
معرفته كعدمها لندوره او سقوطه عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده مع ادعائها واشارة الى انه لا يعرفه
تعالى بل كونه اسوء حالا منه واعلم ان الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد يقتضي نفي متعلقه كقولنا
من يقول الحق فكان المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي
متعلقه مع التقييد لا مطلقا كما فيما نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد ان احدا
لم يعرفه الحادي والعشرون ان يكون من اسما موصولا عبارة عن الواجب تعالى ويكون المراد بالحق الاول حقيقة
كل شيء وبالثاني حقيقته والمعنى ان الذي عرف حقيقة كل شيء يعني الباري تعالى فانه الذي عرف حقايق
الاشياء كلها علما احاطيا عليه دون غيره لا يعبد شيئا غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا
ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لغيره وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يستحق المعبودية من الملائكة
والسماويات والانسان كعزير ومسيح وعلي ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف
عليه تعالى وكانه لا ضير فيه لوروده في نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان اطلاق
عرف لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى على انه لا يستلزم مطلقا الثاني والعشرون
ان من كما ذكرناه ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثاني منصوبا على نزع الخافض او صفة لمفعول
مطلق محذوف حتى يكون اللام زايدة عوضا عن المضاف اليه كما في قوله تعالى فان الجنة هي المأوى
اشتغل الى ادراك شيئا والمعنى ان من عرف حقايق الاشياء كلها لم يعبد بالحق او حق عبادته والمراد
لم يعبده احد عبادة يليق به وعبادة هي حق عبادته الثالث والعشرون ان يكون من شرطية ويكون

الاول عبارة عن الواجب به والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني
كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق اي الواجب تع بانه رب لم يعبد ذلك العارف بالحق اي لم يعبده عبادة حقا
اي عبادة بالحق للامتناع كونه ربا ومربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا فيكون في حكم ابطلان قول الغلاة
الرابع والعشرون ان يكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب تع ويكون لم يعبد
بمعنى لم يعرف ويكون من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى اي شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم
يعرف الواجب تع وحاصله ان كل من عرف الموجودات من الاشياء عرف انها ان لها صانعا موجودا حكيما هو المبدء
الاول الخامس والعشرون ان يكون الامر كما ذكر الا انه يكون من موصولة وجملة لم يعبد استفهامية للانكار حتى
يكون المعنى ان من عرف حقايق الاشياء واطلع على احوال الموجودات الثابتة في الواقع ليس عارفا بالواجب تع
وكونه خالقا موجدا لها السادس والعشرون ان يراد من الحق الاول في الموضعين الواجب تع ويكون لم يعبد
بمعناه المعروف ويكون الجملة استفهامية للانكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب تع ليس يعبده
السابع والعشرون ان يكون المراد من معرفة الحق عنفا معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف
الواجب بكنهه كان محبوطة الاعمال والعبادات لكانه لم يعبد الحق الثامن والعشرون ان يكون الامر بحاله ولكن
يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اي عرفه كما هو عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه بل عرف
ما تصوره ومخلوقا مأخوذا منه وهو غير الحق تع وعليه حمل بعض العلماء قوله اشد الناس عذابا يوم القيمة المصورون
التاسع والعشرون ان يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه ليس يذلل
لله تع الثلثون ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الحق بالكنه ليس منكرا له وجاحدا
اياه فانه غير الله الحادي والثلثون والثاني والثلثون ان يكون الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن
استفهام انكاري والمعنى اي شخص زعم انه عرف الله بالكنه ولم يكن يذلل له او منكرا اياه والواو هنا مقدر كما تقدم
مثله الثالث والثلثون ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في الواقع
ومن الحق الثاني الواجب تع ويكون جملة لم يعبد اثباتية مرادا لها النهي كما مر نظيره والمعنى ان من عرف
الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلولية وانتهائها الى
الله تع ينبغي ان لا ينكر الحق الاول تع الرابع والثلثون ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة
ومن الحق الثاني الحق الشرعي اللازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات
ونسبة بعضها الى البعض بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعي ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل
والحق الاول بالاستقلال والشركة الخامس والثلثون ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الاثبات
النفي

والمعنى ظاهر السادس والثلثون الى الخامس والاربعين ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه من اسمائه وقد عبر عنه
في مواضع كقوله تع والذين امنوا بما نزل على محمد صلى الله عليه وآله وهو الحق من ربهم وقوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك
من ربك هو الحق ومن الحق الثاني احد الامور العشرة الواجب تع والحق الشرعي على الواجب وحق الغير واي حق كان والموت
الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر عنه في قوله تع وفي السماء رزقكم الى قوله وانه الحق مثل ما انكم تنطقون والموت
والقيمة ووعد الله تع كما عبر عنه في قوله تع ان وعد الله حق وقوله ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه
الحق والقران نفسه ويكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة خبرية والمعنى من عرف القران وكرره
وتفكر في اياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب تع لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته
وما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلو المعنى الدالة على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه من لدن رب واجب
حكيم عليم ولم ينكر الحق الشرعي ولا حق الغير ولا اي حق لما فيه من الايات الامرة باداء الواجبات الشرعية
وايصال كل حق الى صاحبه والاستقامة على كل حق وحمايته ولما فيه النواهي الزاجرة عن ترك الواجبات
والحقوق الشرعية وتضييع حق الغير والتعدي عن كل حق والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق اي امامة
العترة الطاهرة لما فيه من الايات النازلة في حقهم ولم ينكر ان له رزقا مقسوما ثابتا من حيث يكتسب ومن
حيث لا يحتسب لما فيه من الايات الدالة على ذلك او لم ينكر الموت لما فيه من الايات الدالة على عمومه
ووقوعه وضروريته نحو كل نفس ذائقة الموت وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وانك ميت
وانهم ميتون او لم ينكر القيمة او ما وعد الله تع لدلالة الايات على ثبوتهما او لم ينكر القران بانه
ليس من عند الله لدلالة الايات الكثيرة على انه من كلام الله تع كقوله تع ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله نزل به الروح الامين وغير ذلك من الايات السادس والاربعين
الى الرابع والخمسين ان يبقى الحكم في الجميع على حالة ولكن كانت الجملة اثباتية تشتمل للاخبار لا الاقرار
والمعنى في الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها الخامس والخمسون الى الثالث والستين ان يبقى
الحكم في الجميع بحاله ولكن كانت من للاستفهام الانكاري ولم يعبد بمعنى لم يعرف والجملة لا يكون بمعنى النهي
والمعنى في الجميع يظهر بالقياس الى ما مر الرابع والستين الى الثامن والستين ان يكون من استفهامية ومعرفة
من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق في الموضعين هو الله تع او الاشياء الحقة الثابتة في نفس الامر
والمذهب او القران او الحق الشرعي والمعنى ان اي شخص عرف الحق باحد المعاني الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف
الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول التاسع والستون الى الثاني والسبعين ان يكون
من موصولة ويكون المراد من الحق الاول القران ومن الثاني الحق الشرعي او اي حق كان ولم يعبد بمعنى

لم يدلل والجملة خبرية او انشائية والمعنى من عرف اسرار القران ودراياته لم يدلل الحق الشرعي او اي حق كان اي لا بد لله
او ينبغي ان لا بد لله فهذه اثنان وسبعون وجها استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه اخر تركناها مخافة
الاطناب قال الله سبحانه اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين ان قيل كان الافصح ان يقال تدعون بعلا تذرون كما
لا يخفى وجهه فما النكتة في العدول عن الافصح الى غيره قلنا كان النكتة فيه اما التحرز عن الالتباس والاشتباه بقراءة الاول
من باب الترك والثاني من باب الدعاء او كليهما من باب الدعاء مجردا والامكان والاحتمال كاف للعدول لخفاء
القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة او لشيوع استعمال يدع في ترك ما لا يصاب به من الامور الجزئية ويذر
في ترك ما يعتنى به من الاشياء العظيمة روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يرى عورتها غير علي الا كافر الظاهر
ان المراد بعورتها ههنا فاطمة عليها السلام والمعنى ان ما عدا محارمها النسبية لا يقصد احد ان ينظر اليها معتمدا الى
زوجها علي بن ابي طالب عليه السلام الا من هو كافر ويمكن ان يراد بها كل ما كان وجب الكتمان من اسراره حتى يكون
المعنى ان غير علي بن ابي طالب لا يريد احد ان يطلع على اسراري الا من هو كافر اذ المؤمن لاعتقاده بها حق نبوته
وعلمه بان اسرار النبوة مما لا يمكن ان يطلع عليه الا النبي او وصيه لا يريد الاطلاع عليها واما الكافر لكفره
بنبوته وعدم اعتقاده ان اسراري ليست من اسرار النبوة التي لا يمكن الاطلاع عليها ربما اراد ان يطلع على اسراري
فان الرؤية بمعنى العلم والاطلاع في دعاء الثمالي في اسحار رمضان اللهم انك انزلت في كتابك العفو وامرتنا
ان نعفو عمن ظلمنا وقد ظلمنا انفسنا فاعف عنا ان قيل امر المظلوم بالعفو عن الظالم لا يستتبع لزوم العفو للعبد
الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثاني على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم لها
نعم لو قال لقد ظلمناك لكان التفريع المذكور صحيحا الا ان الله سبحانه اجل من ان يظلم عليه احد قلنا لما كان
العدل هو العمل في المادة تعذر الامكان الظلم والجور فلا يمكن ان يتحقق كل منهما للعبد بالقياس الى الله
فكل عبد ادى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال الاوامر والنواهي واشتغاله بوظايف خدمته على
ما في وسعه فهو العامل بالعدل في الجملة بالنسبة اليه ومن عصى ولم يؤدها فهو الظالم والجائر بالنسبة اليه الا انه
نعم عن وصول الظلم اليه لا يصل اثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد ولذا قال الامام عليه السلام
وقد ظلمنا انفسنا ولم يقل وقد ظلمناك مع انه مقتضى المقام في دعاء ايام رمضان وحق من يسئل العبد
ربه في اكثر النسخ وقع ربه بالنصب وهو غلط اذ حق يكون مبتدا او اغنى حق بلا خبر فالصحيح رفعه وخفض
الضمير في قوله يسئل اي حق من يسئل العبد هو ربه وفي بعض النسخ وقعت لفظة ما بدل من وعلى هذا يجب ان يكون
ربه منصوبا وخبر احق محذوفا اي حق ما يسئل العبد ربه هو الجنة والغفران او رضاه ومثال ذلك
في بعض الاخبار صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة لانها

احد

احد معانيه والثاني يكون بالهمزة وهي لا يليق عليهم عليه السلام كما يأتي من انه جاء اعرابي الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وقال السلام عليك يا نبيء الله فقال عليه السلام لا تنبر باسمي انا نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر
صاحب الجامع باسناده عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبيء الله قال لست بنبيء الله ولكني
نبي الله اقول ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمزة فرد رسول الله صلى الله عليه وآله بانه نبي الله لا بالهمزة بل بالتشديد
والوجه في ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النباء بالهمزة الذي بمعنى الخبر عن الله بل ماخوذة من
النبوة وهي ما ارتفع من الارض والنباوة وهي الشيء المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع وقد صرح
بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب الجامع سمعت ذلك من ابي البشر اللغوي بمدينة السلام واما لاتفاق
العرب اوفصحائهم على ترك الهمزة في النبي وان كان ماخوذا من النباء بمعنى الخبر فانه وان كان
ماخوذا منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل للمبالغة اي المخبر عن الله الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي
اما للتخفيف او للتحرز عن الالتباس بالنبي بمعنى البعيد او بغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزري
ان رجلا قال له عليه السلام يا نبيء الله فقال لا تنبر باسمي انما انا نبي الله النبي فعيل بمعنى فاعل للمبالغة
من النباء بمعنى الخبر لانه انباء الله اي اخبر ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتحقيقه يقال نباء ونبا وانباء
قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوا
في الذرية والخابية الا اهل مكة لانهم يهمزون هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون
العرب في ذلك وقال الجوهري يقال نبات على القوم اذا طلعت عليهم ونبات من ارض الى ارض
اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله لانه خرج من مكة الى المدينة فانكر
عليه الهمزة لانه ليس من لغة القريش في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال حق المسلم على المسلم
ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش اخوه الى ان قال وجب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك
وان احتجت فاسئله وان سئلك فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك [illegible]
الخير لا باس ام هو من جهة اكثاره الخير لك يقال مللته ومللت منه اذا سئمه قال الله تعالى في سورة
الكهف ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قرء جماعة ثلثمائة بالتنوين واخرون بالاضافة
فعلى الثاني يتعين كون سنين تميزا للعدد وعلى الاول ان يكون سنين بدلا عن ثلثمائة او عطف بيان
له كما ذهب اليه بعضهم او يكون تميزا كما احتمله بعض اخر كما في قولهم عندي عشرة ارطال زيتا
وعلى القراءة الاولى والثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال فانه كيف يكون تميزا
لثلثمائة جمعا مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا والجواب انهم جوزوا وضع الجمع موضع الواحد
في التميز ومنه قوله تعالى بالاخسرين اعمالا فان قيل ما وجه العدول عن الاختصار على تسعا ثلثمائة

الی غیره وهی ثلثمائة وازدادوا تسعا قلنا النکتة اما حفظ القوافی او کون مدة لبثهم بالسنین الشمسیة ثلثمائة وانما
ازدادوا تسعا للاختلاف السنین القمریة ویدل علی ذلک ما روی ان یهودیا سأل علیا علیه السلام عن مدة لبثهم
فاخبر بما فی القران فقال انا نجد فی کتابنا ثلثمائة فقال ذاک بسنی الشمس وهذا بسنی القمر
عن ابی جعفر علیه السلام انه قال علیه السلام لم تتواخوا علی هذا الامر وانما تعارفتم علیه لعل المراد انکم معاشر الشیعة
لم تتواخوا علی التشیع اولم تکونوا متواخین علی التشیع بحیث یجری بینکم جمیعا المواخاة واداء الحقوق ونحو ذلک کما کان
علی التشیع ولیس کذلک بل انما انتم متعارفون علی التشیع یتعارف بعضکم بعضا علیه من دون مواخاة ومع هذا
یجوز ان یکون الحدیث واردا مورد الانکار وان یکون واقعا موقع الاخبار ویحتمل ان یکون المراد
ان مجرد القول بالتشیع لا یوجب التواخی بینکم واما التواخی فانما یوجبه امور اخر غیر ذلک لا یجب بدونها
وعنوان الباب لهذا الحدیث فی الکافی هکذا باب فی ان التواخی لم یقع فی الدین وانما وقع علی التعارف
وفی بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه ما یتبادر من اللفظ ان سبب التواخی بین المسلمین لیس هو
الدین ولا هو مبنی علیه بل انما سببه التعارف بینهم وابتناؤه علی ذلک وهذا معنی اخر غیر المعنی
المذکورین لا یستفاد من الحدیث الا ان یتکلف فی النسختین بارجاعهما الی المعنی الاول
مسئلة نحویة قد کثر فی کتب الفقهاء العطف بعد سواء باو کقولهم سواء تغیر بالنجاسة اولا ویرد علیه اشکال
هو ان او یقتضی احد الشیئین او الاشیاء والتسویة تقتضی نفس الشیئین او الاشیاء ولذلک منع جماعة من محققی
العربیة منهم المتقدمین ایراد او بعد لفظ سواء قالوا الصواب بعده العطف بام المتصلة التی ما قبلها وما بعدها
لا یستغنی باحدهما عن الاخر کقوله تعالی سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وسواء علینا اجزعنا ام صبرنا
سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم سواء علیکم ادعوتموهم ام انتم صامتون وقال ابو علی الفارسی لا یجوز
سواء فلا تبق سواء علی قمت ام قعدت لانه یکون المعنی سواء علی احدهما وهذا لا یجوز فان التسویة تقتضی
شیئین فصاعدا وقال ابن هشام فی المغنی قد اولع الفقهاء وغیرهم بان یقولوا سواء کان کذا او کذا وهو نظیر
قولهم یجب اقل الامرین من کذا او کذا والصواب العطف فی الاول بام وفی الثانی بالواو ثم نقل عن الصحاح
سواء قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلی ان ابن محیصن قرء من طریق الزعفرانی اولم تنذرهم وحکم
علیه بانه من الشذوذ یحکی عما ینسب الی امیر المؤمنین مالی اراکم کلکم سکوتا والله ربی خلق البلهوتا مراد به
بلهوت ماهی است که زمین بر پشت اوست وبعضی گفته اند اسم ان برهوت است ومقابل گفته است که اسم
او هموتست واصح ان است که حضرت فرموده است وبعضی گفته اند اسم ان شوربات است ودر خبر امده که چون
حق تعالی زمین را بیافرید ان را قرار نگرفت وان را هفت حلقه کرد اینها فرشته را دستها از مشرق
تا مغرب کشیده واین هفت زمین را بر دوش گرفت وبرای قرار دادن حق تعالی گاوی از فردوس فرستاد که
کمان

کمان را چهل هزار قوایم بود ان فرشته قدم بر کوهان ان گاو نهاد وچون قدم ان بر بالای کوهان رسید قرار نبود
لهذا حق تعالی یاقوتی خلق کرد که مسافت طول وعرض ان پانصد سال راه بود وان را بر بالای کوهان ان گاو نهاد
وان فرشته قدم بر ان یاقوت نهاد قرار گرفت وبرای قرار قوایم گاو سنگ سبز بیافرید که مر غلظت ان بمقدار
مسافت هفت اسمان بود وبرای قرار ان سنگ ماهی بیافرید وان سنگ را بر پشت ماهی نهاد وباقی اعضای
ان حیوان بر ان نیست وان ماهی بر اب است واب بر باد وباد بر قدرت حق تعالی وبهر صورت معنی شعر ان است
که جمیع مراکه شما را همه ساکت وصامت می بینم وهمه شما از عجایب قدرت حق تعالی غافلید واز بیان غرایب
صنع او ساکتید وعاجزید وحال انکه یکی از عجایب قدرت وغرایب صنع او ماهی است که مجموع زمین بلکه سایر
انچه مذکور شد بر پشت اوست وان الله لیس بظلام للعبید ان قیل ما السر فی الاتیان بصیغة المبالغة
فان الظلام صیغة مبالغة فی الظلم ولا یلزم من نفی الظلام نفی الظالم بل العکس فهلا قال لیس بظالم لیکون ابلغ
فی نفی الظلم عن ذاته تعالی قلنا السر فی ذلک ان صیغة المبالغة انما جیء بها لکثرة العبید لا لکثرة الظلم فی نفسه فان الظالم
مع الجمع الکثیر یکون کثیر الظلم نظرا الی کثرة المظلومین فیصح الاتیان بصیغة المبالغة الدالة علی کثرة افراد الظلم نظرا
الی کثرة افراد المظلوم فحیث کانت عبیده کثیرة فان کان ظالما للکل فلا ریب فی اسم الظلام حینئذ فاذا لم یکن ظالما
لشیء منهم فاللازم نفی الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لکان ظلاما للکل لما ذکرنا ولذا اذا افرد المفعول
لا یؤتی بصیغة المبالغة ومع کونه جمعا یؤتی بها کقوله تعالی عالم الغیب والشهادة علام الغیوب وقولهم زید ظالم لعبده
وزید ظلام لعبیده والحاصل ان صیغة المبالغة هنا لکثرة المفعول لا لتکرر الفعل ومن هذا القبیل قوله تعالی محلقین
رؤوسهم فان التشدید هنا لکثرة الفاعلین لا لتکرر الفعل وقیل السر فی ذلک ان الذنب من عظیم القدر کثیر
العدل اقبح وافحش واشد من ظلم من لیس عظیم القدر کثیر العدل فیطلق علیه الظلام باعتبار زیادة قبح الفعل
منه لا باعتبار تکرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزیادة صیغة الفعل لا الفعل یعنی ان الظلم لو صدر منه
تعالی لکان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من غیره باعتبار زیادة قبحه فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق
اسم الظلام علیه فمع عدم صدوره یجب نفیه ایضا عنه ومن هذا القبیل ما قیل ان المراد بالانسان فی قوله
انا عرضنا الامانة الی قوله وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا هو ادم وانما وصفه بصیغة المبالغة الدالة
علی تکرر الظلم والجهل عنه مع کونه معصوما نظرا الی انه لما کان رفیع المحل عظیم الشأن کان ظلمه وجهله اقبح
وافحش فقام الوصف مقام الکثرة کما لا یخفی یتحقق فیه ابهام وهو قوله صلی الله علیه وآله کل ما ازداد زکاه جودة
فهو حمزة ویمکن ان یوجه بوجهین احدهما ان کل شیء ازداد زکاه بعد الاعتبار ... ولد جودة وکماله
للعقل هو خمره وتوضیحه ان من تناول شیئا یکون عقله بعد تناوله علی حال من القوة والضعف والقیم
والاعتدال فاذا ازداد ذلک تناول ذلک الشیء فان ازداد عقله جودة وکمالا ظهر ان الشیء لیس بخمر

العقل وستره فالمراد ان كل مسكر خمر نظرا الى ان تركه تفادله يزيد العقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله رخص
للناس ان يلقوا شيئا من التمر في الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرا كثيرا في الماء باقيا فيه مدة حتى ينقلب خمرا
وكان هذا احد البواعث لتجويز بعض الامة شرب النبيذ فالنبي صلى الله عليه وآله منعهم من زيادة الالقاء وحذرهم عن صيرورته خمرا
فالمراد من الخمر كل ما زاد ابقاؤه للماء وجودة اى تجاوز عن حد الماء فهي خمر والمراد ان ابقاء التمر ينبغي
ان يكون بقدر الماء وتحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية
فهي خمر فاتركه على هذا بمعنى الابقاء خبر اخر من الصحاح الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته
وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه قيل معناه انه لما كان نفقته لم يلزمه على
عياله بل يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال الخبر ويمكن ان يوجه
بوجهين احدهما ان يحمل العيال في قوله على عياله بمعنى العيب ويكون الضمير في فطرته في قوله انما يكون فطرته
راجعا الى المنفق عليه وفي قوله دونه راجعا الى المنفق حتى يكون حاصل المعنى ان فطرة هذا الرجل المنفق
عليه حال كونه صدقة وجبت كما ثبت في الشريعة انما يكون اى يجب على معيله لا على هذا الرجل المنفق الذي
يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله الثاني ان يحمل قوله على عياله بمعنى اللام وينعكس
حال الضمير في المرجع اى يكون الضمير في فطرته راجعا الى المنفق وفي دونه راجعا الى المنفق
عليه ويكون قوله صدقة حالا اى من فطرته والمعنى ان هذا الرجل المنفق فطرته اى عطاء الفطرة حال
كونها صدقة كما ورد في الشرع انما يكون لعياله دون هذا الرجل المنفق عليه الذي ليس من عياله في بعض
الادعية اللهم اني عائذ بك من الاحسان وعائذ بك من الدعاء فلا تغير عادتك بتغير عادتي اى فلا تغير عادتك بان
تترك الاحسان وتؤذيني بالعقوبات حتى تغير بذلك عادتي نظرا الى انه لو رايت انك تؤذيني
وتعذبني بالاساءة واقتراف المعاصي اترك الدعاء لذلك قال الله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم
اكثر شبهه كه سنه نعاس است يعني غنودن كه مقدمه نوم بيش نيست كه نفي نعاس مستلزم نفي نوم است
پس بعد از نفي نعاس چه فايده است در نفي نوم وبعضي در جواب گفته اند كه چون در وجود تحقق نوم مترتب بر نعاس است
يعني تحقق نوم بدون نعاس نمي شود واول بايد نعاس متحقق شود وبعد از آن نوم لهذا نفي نيز بنحو وجود در خارج تحقق گرفته
است ولا بد اشار بعض المفسرين حيث قال تقديم السنة على النوم مع ان القياس في النفي الترقي من الاعلى الى الاسفل
بعكس الاثبات لتقدم السنة على النوم طبعا واظهر آن است كه حق تعالى در اين آيه از راه تاكيد نوم را كه مرتبه
نفي بعنوان اول در ضمن نفي سنه زيرا كه نفي سنه مستلزم نفي نوم است بعد از آن اين نفي را صريحا نيز نفي فرموده
پس اين نفي صريح تاكيد نفي ضمني است واگر برعكس مي فرمود يعني اول نفي نوم را مي نمود وبعد از آن سنه را نفي
نوم ضمنا وصريحا مستفاد نمي شد كذا قال الفاضل النائيني في الكشف وقيل المراد نفي هذه الحالة المركبة التي

نوتى

تعرض الحيوان وحاصل ذلك لمن يراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة التي مبدؤها اول استرخاء اعضاء الدماغ
الدماغ وفيه لا يقدم الكلمة على اخرى بل الكل كلمة واحدة في قسيس الزمان حلو حاصلها اى من زوانت جريان وسط كلمة
لا لا بعد هذا التوجيه قال الله سبحانه تعالى يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل ان قيل ما النكتة في ايراد لفظ اليمين
بصيغة الافراد والشمائل بصيغة الجمع قلنا بعد التنبيه على ان المراد باليمين طرف الجنوب وبالشمائل طرف الشمال
اذ المعتبر عند الجمهور في تعيين الجهات يمينا وشمالا انما هي بالنسبة الى المتوجه الى المشرق ولا ريب في ان المتوجه
الى المشرق يكون الجنوب على يمينه والشمال على يساره انه لا ريب في ان الاظلال الواقعة في الربع المسكون اكثرها
على شمال الشخوص لما لا يخفى وجهه فهذه الاكثرية صارت باعثة لايراد لفظ الشمائل بالجمع واليمين
بالافراد وفي بعض الادعية الصادقية اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارثين مني كان المراد
ابق سمعي وبصري صحيحين سالمين الى ان اموت حتى يكونا اخر ما يبقى فيكونان بمنزلة الوارث
مني ويمكن ان يكون الغرض منه ارادة بقائهما وقوتهما عند الكبر واكلال القوى النفسانية فيكونان وارثين
من ساير القوى وتابعين بعدها او طلب اعمال السمع والبصر فيما خلف الاجل حتى يحصل لهما الالتذاذ والتمتع
بعد الموت ويكونا كالوارث اذ الوارث من ينتقل اليه شيء يتمتع به وقيل الاولى ان انما يبلغ
في الكمال والقرب من الله المتعال حدا ينصرف بسمعه وبصره في هذا العالم بعد ما ارتحل منه الى الخلط
في الملأ الاعلى كما اخبر ائمتنا عليهم السلام عن انفسهم بذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب
ذلك الكمال وهذه الكلمة مروية عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا حيث قال متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث
مني وفي رواية واجعله والضمير عايد الى كل واحد منهما او الى التمتع مسئلة انتهى نيته ان فرض
شخص على القمر يتحقق بالنسبة خسوف كان له كسوف لوقوع الشمس بصره ودخل مخروط ظل الارض
ومنعه اياها عن وقوعها على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس
على الارض الا ان خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون للكسوف مكث
كثير لكونه بقدر ما يمكث الخسوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي وكل
فكما ترى على وجه القمر المحو يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا
لكن تصور هذه الاوضاع بعد الفكر على تخيل اى وضع اراد بسهولة شبهة عقلية المشهور
بينهم ان اجتماع شيئين في مكان واحد محال وفي زمان واحد جائز واورد عليه بان استحالة اجتماع شيئين في مكان انما هي في
وحدة الزمان اذا اجتمعا فيه في زمان جائز وكذلك في الزمان ايضا اذا اجتمعا في زمان واحد مع وحدة المكان محال
وانما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع شيئين في كل منهما مع تعدد
الاخر واستحالته مع وحدته والجواب ان اجتماع شيئين في مكان واحد انما يستحيل لاجل وحدة المكان في ذاته

من جهة ان مدخلية للزمان وحدة وتعددا لا لان اجتماعهما فيه يوجب تداخل الاجسام وهو في ذاته محال سواء تعدد الزمان او اتحد
فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان لكان مستحيلا ايضا وانما لا يستبعد مع تعدد الزمان نظرا الا انه يلزم
عدم الاجتماع في مكان واحد وعدم تحقق التداخل وليس ذلك في ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشيئين في مكان واحد
انما يستبعد لذاته واقتضائه ذلك في نفسه واما استحالته بهذا الاجتماع في آن واحد فليس لكون وحدة الزمان علة لذلك
وانما يلزم الاستحالة اذا ادى الى الاجتماع في مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع في مكان واحد لكان
ممتنعا ايضا ولكنه لاستلزامه رفع الاجتماع في مكان واحد يلزمه عدم الاستحالة واى حاصل ان العلة للاستحالة في ذاته
انما هو الاجتماع في مكان واحد والاستحالة في الاجتماع في آن واحد انما هو لاجل كونه لازما للاجتماع في مكان واحد
فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازم العلة فظهر الفرق سؤال حكمي ان قيل صرحوا بان ملزوم منافي الشيء
منافي لذلك الشيء مع ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب الذي ينافي الامكان الذاتي والعقل لا ينافيه وكذا الواجب
ملزوم للعقل الذي ينافي الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافي للشيء مناف له هذا الشيء
ان الملزوم باعتبار الصدق والحمل ولو بحسب الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا لانتقض بالاربعة
فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيهما ولا شك ان لزوم العقل للواجب وبالعكس انما
هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوي في اوايل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد ويمكن الجواب
بان الواجب مناف للامكان الذاتي اذا قيس اليه ولا ينافي الامكان الذاتي للعقل بان يكون الواجب متصفا
بالامكان الذي للعقل لان العقل ملزوم فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار نسبته للعقل الذي هو ملزومه
سؤال حكمي ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها النوعية مع ان الهيولى والصورة الجسمية مشتركة
بين الكل عند المشائين للهيولى وكذا الجسمية المطلق عند الاشراقيين مشترك بين الكل فلا بد لاختصاص
كل جسم نوعي بصورته النوعية من سبب وبهذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية فان الهيولى
والصورة الجسمية والصورة النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية
وتشخصه الخاص دون تشخصات الاشخاص الاخر من سبب مخصص قلنا اما السبب للاختصاص اما في الاجسام
الفلكية فظاهر لان مادة كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلك لا يقبل الا الصورة
التي حصلت فيها واما في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصورة النوعية والشخصية هو ان المادة
العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة
النوعية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصورة شخصية
استعدت لاجلها بعد انها تاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاتصاف كل مادة بصورة
شخصية مستند لصورة شخصية قبلها وتاثير فلكي لا الى نهاية الى الاجسام الازلية واما في الاجسام العنصرية
البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض اي التي لم يسبق على صورة النوعية صورا اخرى فسبب الاختصاص

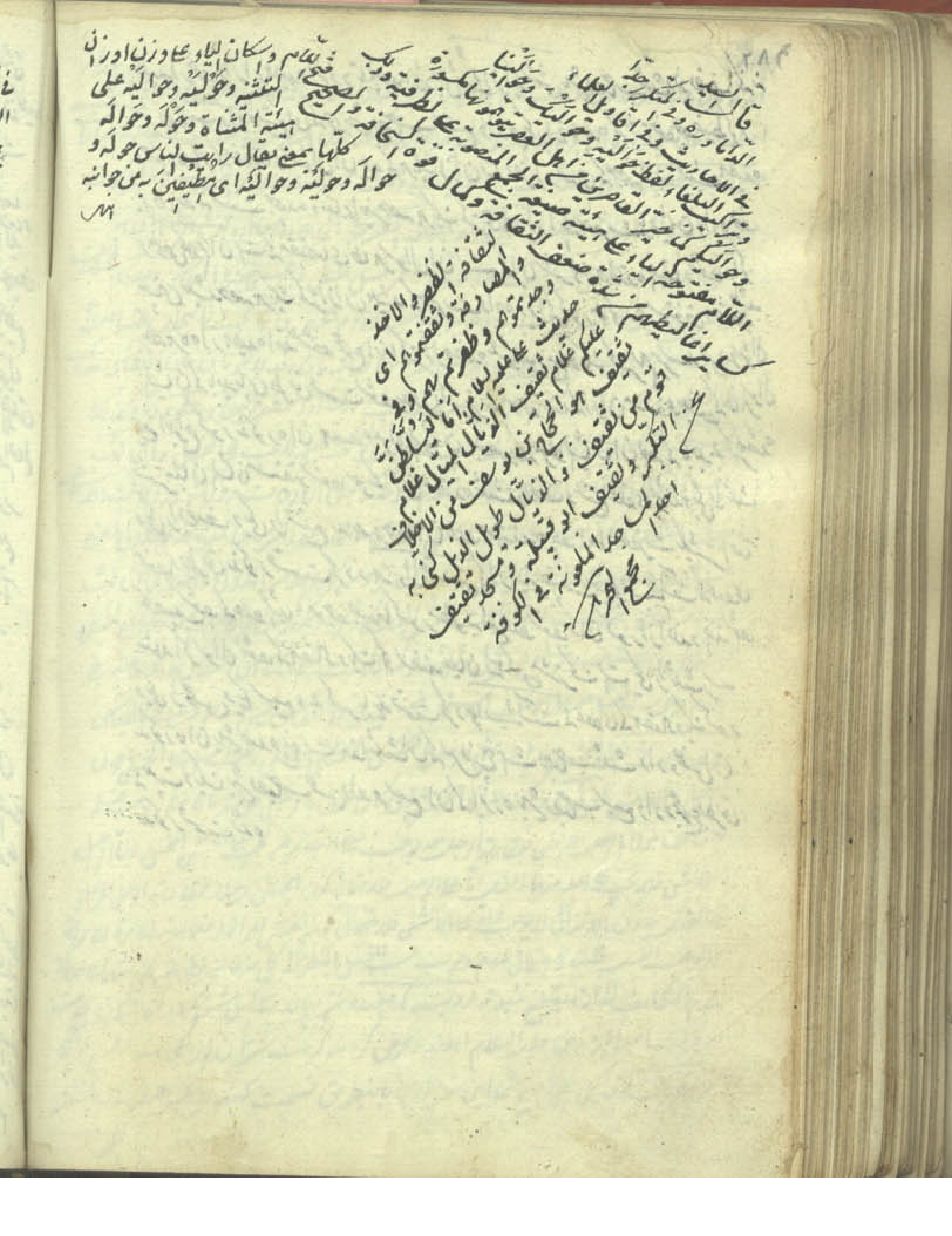
بها هو اختلاف وضع مادة الاولى بصورها الجسمية في بعد وقربها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعدت لقبول
الصورة النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا للصورة الارضية من الاخبار
المشهورة من عبد الله فهو كافر والظاهر ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد كما صرح به اهل اللغة فالمعنى جحد هو وان كان بفتح الباء
وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان من عبد الاسم لفظة الله اي كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسمى الذي
هو الذات المستجمع لجميع صفات الكمال كان كافرا وكفى الفقه فيها ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن المراد منه
ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماعة الناس كما قال الجنيد لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الف صديق
انه زنديق من العبارات المشهورة ان لله الها فوقه والظاهر ان لفظة الهاء في لله اصلها التاء وتعتقرانها عند
الوقف فيكون ان للات اي الصنم الها حقيقيا وموجودا واقعيا هو فوقه في الحديث روى الصدوق في معاني
الاخبار باسناده عن عمر بن سعيد عن ابيه قال كنت عند ابي الحسن عليه السلام حيث دخل عليه داود
الرقي فقال له جعلت فداك ان الناس يقولون اذا مضى للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن عليه السلام
ادع لسبق الصفا فقلت جعلت فداك واي شيء الصفا قال ما يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء
قوله ادع ولو لسبق الصفا رد على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة اشهر فان
المفهوم منه ان بعد مضي ستة اشهر فلا حاجة الى الدعاء لتمامية الولد وخروجه حيا سويا فانه سبحانه قد فرغ
من خلقه فقال عليه السلام ليس كذلك بل يلزم الدعاء لسبق الصفا خروج الولد منه الذي هو يكون في
اخر وقت الحمل ومقارنا لوضعه روي انه لما نزل قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا خرج النبي صلى الله
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وتوضيح هذا ان العرب اذا ذكرت نكرة ثم اعادتها نكرة مثلها
صارت اثنين كقولك اذا كسبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعادتها معرفة
فهي هي تقول كسبت درهما فانفقت درهما فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه
ذكر العسر مع الالف واللام ثم ثنى ذكره فصار المعنى مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى فلا تياس
اذا اعسرت يوما فقد ايسرت في دهر طويل ولا تظنن بربك ظن سوء فان الله اولى بالجميل وان
العسر يتبعه يسر وقول الله اصدق كل قيل روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فانه
ان لم ينفعكم حب علي وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية المراد بالناس اهل السنة وطلق الناس عليهم في الاخبار
كثيرا ويمكن توجيه الحديث باحد وجهين احدها ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فهو كم سبب الاعتزال
لحب علي وفاطمة ودكم ولا تنظروا حبهما فان حبكم ان كان بحيث لم ينفعكم في السرة مخالطة الناس
بل امكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم شدته المبتغى العلانية ايضا بل يجب ان يكون الحب

يحجب لا يتفاوت سرا وعلانية فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا نظنهم لاجل حبهما ومع هذا فيمكن ان الظرف متعلق
بالحب وثانيهما ان يكون معنى نفي حبهما في السر اتباعهما واطاعتهما فان من احب احدا اطاعه واتبع امره ونهيه
ومقاله لمن له ويكون المراد انكم تدعون محبتنا اهل البيت في الظاهر وهي لا تنفعكم حتى تنفعوا الحب في السر باتباعنا
والاقتداء بنا في ما يطلب الناس ويحب الذي عنهم في الله عز وجل في زيارة مولانا ابي عبد الله الحسين عليه السلام
السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم ان المضبوط في كتب الدعاء ثار بغير همزة والذي يظهر من كتب اللغة
انه مهموز ولعله خفف في الاستعمال ثم ان الثار الدم وطلب الدم والمراد ههنا هو الاخير قوله ثار الله يحتمل معنيين
احدهما انك الذي يطلب الله بدمه من اعدائه ويقدر مضاف للثار اي اهل ثار الله ويكون اضافة الثار لله بمعنى من
اي انك اهل طلب الدم من الله اي طلب الدم الذي يكون الطلب باشياء منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب الناشي منه
وثانيهما انك طالب الدم بامر الله او في سبيل الله ويح انكما يقدر اهل الاول ويكون اضافة الثار الى الله بمعنى في اي انك
اهل طلب الدم اي دم في الله اي في سبيله حين الرجعة او يكون بتقدير مضاف اخر اي انك اهل الثار بامر الله في الرجعة
واما قوله والوتر فهو منصوب عطف على الجزء الاول من المنادى المضاف وهو بمعنى الفرد المتفرد في الكمال من نوع البشر
في عصره الشريف والمراد الذي قتل قتيله فلم يدرك بدمه تقول منه وتره يتره وترا وترة وكذلك وتره حقه نقصه
ذكره الجوهري وقال الجزري فيه من فاتته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله اي نقص يقال وترته اذا نقصته فكانك
جعلته وترا بعد ان كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تاكيدا للوتر كقوله تعالى حجرا محجورا وقولهم برد بارد ومما ينسب
الى النبي صلى الله من يلي دي عشراته احاده فليس المراد بالعشرات الحسنات وبالاحاد السيئات والتعبير عن الحسنات
بالعشرات وعن السيئات بالاحاد لان في ازاء كل حسنة عشر حسنات وفي كل سيئة ليس الا سيئة واحدة كما قال
الله سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها واي صفر انه ليس من احد الا من رجح
حسناته على سيئاته هذا وقد وجدت هذا الخبر في كتاب معاني الاخبار للصدوق منسوبا الى علي بن الحسين عليه
السلام هكذا حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
عليه السلام قال كان علي بن الحسين يقول ويل لمن غلبت احاده عشراته فقلت له وكيف هذا فقال اما سمعت الله
عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فالحسنة الواحدة اذا عملها
كتبت له عشرا والسيئة الواحدة اذا عملها كتبت له واحدة فنعوذ بالله ممن يركب في يوم واحد عشر سيئات
ولا يكون له حسنة واحدة فتغلب سيئاته حسناته عبارة مشكلة نفذت خشبة في بلغمة فرغت بلغمة
فقذفت في جب المغتسل اذا دخلت خلالا في اللحم الباقي بين الاسنان فخرجتها وطرحتها في بئر روى الصدوق
في كتاب معاني الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي بن ابي
طالب عليه السلام قال لعن رسول الله صلى الله النامصة والمنتمصة والواشرة والمتوشرة والواصلة

والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التي تنتف الشعر من الوجه والمنتمصة التي يفعل ذلك بها
والواشرة التي تنشر اسنان المرأة وتفلجها وتحددها والمتوشرة التي يفعل ذلك بها والواصلة والمراد
بالواصلة التي توصل شعر المرأة بشعر اخر والمستوصلة التي يفعل ذلك بها والواشمة التي تشم وشما
في يد المرأة او في شيء من بدنها وهو ان تغرز بدنها او ظهر كفها او شيء من بدنها بابرة حتى تؤثر فيه
ثم تحشوه بالكحل او بالنورة فيخضر والمستوشمة التي يفعل ذلك بها ونقل الصدوق حديثا اخر
يدل على معنى اخر للواصلة والمستوصلة وهو انه روى عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله الواصلة والمستوصلة يعني الزانية والقوادة
فائدة تسمية الحسن والحسين عليهما السلام بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدي
هرون فسمى الحسن والحسين عليهما السلام بهما كما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن جابر قال لما حملت فاطمة ع
بالحسن فولدت وقد كان النبي صلى امرهم ان يلفوه في خرقة بيضاء فلفوه في صفراء وقالت فاطمة ع يا علي سمه فقال
ما كنت لاسبق باسمه رسول الله صلى الله وجاء النبي صلى الله فاخذه وقبله وادخل لسانه في فيه فجعل الحسن عليه السلام
يمصه ثم قال لهم رسول الله صلى الله الم تقدم اليكم ان تلفوه في خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفه فيها ورمى بالصفراء
واذن في اذنه اليمنى واقام في اليسرى ثم قال لعلي عليه السلام ما سميته فقال ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله
عز وجل الى جبرئيل انه قد ولد لمحمد ابن فاهبط اليه فاقرئه السلام وهنئه مني ومنك وقل له ان عليا منك بمنزلة
هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبر قال لساني عربي قال سمه الحسن فسماه الحسن
فلما ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله ففعل بالحسين عليه السلام ما فعل وهبط جبرئيل على النبي صلى الله
فقال ان الله تعالى ذكره يقرؤك السلام ويقول لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فسمه باسم ابن هرون
وقال وما كان اسمه قال شبير قال لساني عربي قال سمه الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما
اسماء عبرانيان ثم ان الاول منهما بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم وثانيهما بكسر الباء المشددة
بعدها الياء الساكنة على وزن قمر روي ان شهر رمضان لا ينقص ابدا المراد انه لا ينقص فضله
وشرفه ابدا بالنسبة الى غيره من الشهور اي انه لا يجوز اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف لانه
يحتمل الايهام بعرض اسما الى انه كيف ينقص ويحتمل ان يكون المراد انه لا ينقص صومه المفروض فيه ابدا
سواء كان بحسب الرؤية تاما ام لا ويحتمل ان يكون المراد ان شهر رمضان لا ينقص ابدا عما يكون
الشهر الموجب عليه وهو اما ثلثون او تسعة وعشرون اي لا يكون اقل من تسعة وعشرين ويجوز انه لا ينقص
فرض صومه ابدا يعني ان كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون اشارة الى عموم الفرض واستغراقه لجميع الايام
التي من الشهر ويحتمل ان يكون المراد انه لا ينقص ابدا بحسب القضاء او لا ينقص قضاؤه ابدا يعني

انه لا يجري في قضاء الاعدة ما فات من صوم بدل يوم فلا يظهر اثره اذا ما فات كله بسفر او مرض او غيرهما من الاعذار
او عمدا وكان ثلثين يوما ان يجزي صوم تسعة وعشرين يوما قضاء عنه لان الشهر كثيرا ما يكتفي بتسعة وعشرين في عبارات
بعض المجتهدين ان الاغسال ستة ثلث منها مشتركات وثلث مختصات احدى المختصات كالمشتركات
والثالث كالثاني والثاني كالاول اقول المراد بالثلثة المشتركات اي بين الرجال والنساء هي غسل الجنابة
وغسل الاموات وغسل مس الميت والمختصات هي غسل الحيض والاستحاضة والنفاس واحدى المختصات
التي هي غسل الحيض كالمشتركات في وجوبه حين سببه اعني دم الحيض دائما بحيث لا يتخلف عنه اصلا
بخلاف الباقيين اعني غسل النفاس والاستحاضة فانهما قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجب
معه الغسل وذلك اذا رأت المرءة دما وقد لا يجب وذلك اذا حصل النفاس ولم تر دما وكذلك
الاستحاضة اذا كانت كثيرة او متوسطة يجب لها الغسل واذا كانت قليلة لا يجب الغسل والثالث
اي غسل النفاس كالثاني اي الاستحاضة في عدم وجوب الغسل في بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة
قليلة والنفاس لم يكن معه دم والثاني اي غسل الاستحاضة اعني الكثيرة والمتوسطة كالاول اعني
غسل الحيض في وجوبه دائما ولا يخفى انه يمكن ان يراد من كل واحد من الاول والثاني والثالث
وكذا من احدى المختصات او المشتركات نفس الغسل كما ذكرنا ويمكن ان يراد بها اسبابها اعني الحيض
والنفاس والاستحاضة وغيرها ومن نقول مثلا في قوله الثالث كالثاني ان النفاس كالاستحاضة في
عدم وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دم وعلى هذا القياس
في عبارات بعض المجتهدين اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون
الرجل والانثى اقول ومن ذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطئه بالانثى يوجب غسله
وان كان ملحقا بالانثى فمقاربة الرجل معه يوجب فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل
والانثى فلا يجب على احد منهما الغسل اما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا فمقاربة الرجل للرجل
في القبل بدون الانزال لا يوجب واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امراة ومقاربة الامرة للامراة
لا يوجب الغسل فلمكان احتمال عدم وجوب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط عن كل منهما لاصالة
عدم التكليف الا ان يقطع بثبوته مرویست که هفده شتر میان سه کس مشترک بود ایشان بخدمت
حضرت امیر المؤمنین علیه السلام امدند وعرض کردند که ثلث شتران از یکی است وتسع از یکی
ونصف از یکی میخواهیم شما این شتران را بانطریق قسمت کنید بی کسر حضرت یکشتر

طلبید از خود وانرا بر هفده افزود تا هیجده شد پس ثلث انرا که شش باشد بصاحب ثلث داد ونصف انکه نه
باشد بصاحب نصف داد وتسع ان که دو باشد بصاحب تسع داد ویکی باقی مانده که شتر خود بود ضبط کرد
ومخفی نماناد که مقتضای سؤال ان بود که هریک از ان سه نفر از کسری که حصه او بود نسبت بهفده
بردارند نه نسبت بهجده وبنابراین حصه هریک کمتر می بود از انچه حضرت بایشان داده بود
وملخص کلام ان است که مقتضای ظاهر سؤال ان است که این شتر از هفده اعتبار شود واگر
چنین میشد حصه هریک کمتر از ان میشد که حضرت داده زیرا که کسور مذکوره مستوفی هفده نمیشد
بلکه هرگاه از هفده اخذ شود مجموع انها کمتر از هفده میشوند ومع ذلک کسر بهم میرسد پس در سؤال
ایشان که باید باین طریق قسمت شود بدون کسر قرینه موجود است که از ان مستفاد میشود که ظاهر سؤال
یعنی اخراج کسور مذکوره ان هفده مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان ان بود که باید بی کسر هفده
شتر میان ایشان منقسم شود بنحوی که این هفده ثلث ونصف وتسع علاوه باشند ویکی را ثلث
ویکی را نصف ویکی را تسع بدهد وچون ان علاوه میشده بود لهذا حضرت یکشتر اضافه
نمود وبطریق مذکور قسمت کرد وهر سؤال قسمتی که از این قبیل باشد جواب انست که علاوه
تحصیل شود که عدد اشیاء موجود بعینها کسور مطلوبه لغیر علاوه شود وان کسور از ان عدد اخذ شود
مثلا اگر سؤال شود که هفتاد ویک گوسفند میان سه کس مشترک است یکی را ثلث رسد
ویکی را خمس ویکی را سبع وبی کسر باید قسمت کرد جواب انست که علاوه که هفتاد ویک کسور
مذکوره ان باشد صد وپنج است لهذا ثلث ان که سی وپنج است بصاحب ثلث داد وخمس ان
که بیست ویک باشد بصاحب خمس داده وسبع ان که پانزده باشد بصاحب سبع داد ومجموع بطریق
مذکور قسمت شده



بسم الله الرحمن الرحيم

في تحقيق مباحث القضاء والقدر وقالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب كما في هذا العالم
الواقع تحت كرة القمر فان المرض وان كان كثيرا فان الصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر
في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان يتراءى ان يقول
لم لم يجرد هذا العالم عن الشرور اجاب بقوله ثم لم يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما يكون بريا
عن الشرور كلها هو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشر عما هو لازم له
محال وح فكون الخير واقعا بالقصد الاول ومن حملة في القضاء ودخوله حصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالعرض ودخله
في القضاء ودخوله بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يتهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر
يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا يسري الى اليد والبدن
فانه يأمر بقطعها ويريده بتبع الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد
ان يختاره وان حذر منه حتى الهلاك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما يفعل على ما ينبغي واعلم ان قضاء
الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا الفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون ذلك اي القضاء والقدر ويقولون ان الافعال اختيارية صادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم في بيان معاني القضاء
والقدر وتحقيق معنيهما وما يتفرع عليهما اعلم اسعدك الله تعالى واياي في الدارين ان للقضاء معان الاول
الحكم فيقال قضى فلان على شيء اي حكم عليه ومنه قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقد يكون بمعنى الفراغ
عن العمل واتمام ما كان مشغولا عليه وقد يكون بمعنى اداء ما عليه من الدين كما يقال قضى فلان دينه وقد يكون
بمعنى الانهاء اي تسليم الامر الى احد كما يقال وقضينا اليه ذلك الامر اي انهيناه وسلمناه اليه وابلغناه
وقد يكون بمعنى الصنع والابداع كما يقال قضاه الله اي صنعه وابدعه وقد يقال للصنع والتقدير يقال قضاه
اي صنعه وقدره ومنه القضاء المشهور والقضاء يقال للاداء فعل الذي فات عن شخص ثانيا ويقال
الساعة اي اخبر القضاء هذا اذا لج شخص بطلب شخص ويقال ايجاد الشيء على سبيل الاجمال

والقدر تفصيل ذلك الاجمال كما هو رأي الحكماء وللقدر ايضا معان الاول التحديد يقال قدرته واعني حد الشيء
يقال قدره اي عينه وحدده الثاني يقال لتفصيل الاشياء ومتمايزة كل واحد عن الآخر اما ذاتا واما صفة واما فيهما
وهذا اعني تميز كل واحد عن الآخر قد يكون في الموجودات الواقعية كما صورنا قبيل هذا وقد يكون في العبارات
والالفاظ لكن المراد ههنا هو الاول بمعنى ان التحديد هو كون الموجودات في الخارج متمايزا او موجودا متشخصا
فالقضاء هو الوجود العقلي والقدر هو الوجود الخارجي فاذا القضاء والذي نحن في صدد بيانه عبارة عن وجود الاشياء
في العالم العقلي باصطلاح الحكيم وبالعالم الروحاني بلسان الشرع الشريف الانور لان هذا العالم في كلام الاصطلاحين
واحد لان مرادهما كون العالم المذكور ومافيه مجردا عن الجسم ومايلازم الجسم ويقال لها الجسمانيات ومراد الحكيم
من العقل ايضا مقابل الجسماني فالتغاير بحسب العبارات فحسب لا بالعوارض الخارجية ولا بالحقيقة كما يقول
اهل الشرع ان الروح بعد مفارقة البدن يكون خاليا عن البدن لكن يتعلق بالبدن تعلقا معنويا لا تعلق
التدبير والتصرف لان هذا فعلها حين هي في البدن فالعالم العقلي باصطلاح الحكيم مثل هذا او لا تعلق له بعد العالم
بالجسم والجسمانيات كما يقال في خلق الذر وشهادته بانه اي الله تعالى ويمكن ان يكون المراد بالقضاء تقدير
الاشياء في الازل ليوجد فيما لا يزال ويسمى هذا النحو معلوما لا على نحو الظرفية والمظروفية ولا على نحو علم
الممكنين على الممكنات بعد على نحو آخر يليق بجناب القدس الالهي وحقيقة هذا غير معلوم لنا لان علمه عين ذاته
كما سيأتي بالتقريب عن قريب ان شاء الله تعالى والقدر عبارة عن وجود الاشياء مفصلة فيما لا يزال بعد
حصول شرايطها المعتبرة في الوجود العيني الخارجي او النفس الامري او غير ذلك ويدل على هذا المعنى اعني
الاجمال والتفصيل ما جاء في التنزيل قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم فيحتمل ان يكون المراد العلم تعالى بالخزائن والله تعالى اعلم بالقضاء وبمعنى انه في علمه تعالى كان في الازل
انه يوجد العالم فيما لا يزال فكيفية كون وجوده وايجاده للعالم بهذا النوع غير معلوم للممكن فهذا من العلوم المكنونة
المخزونة عنده فلا يعلمها الا هو فيبين مما ذكرنا ان القضاء والقدر هما شيئان متمايزان في الواقع احدهما
قبل الآخر فالقضاء مقدم باعتبار اجماله وكونه ظرفا للموجودات العقلية ومؤخر القدر بعده باعتبار
كونه ظرفا للموجودات الخارجية مفصلة فيبين ان القضاء وجود الموجودات في العالم العقلي مجملة مبراة عن العوارض
على نحو عقلي يدركه العقل والقدر وجود الموجودات في العالم التكويني والشهود العيني مفصلة معنى العنايات
العنايات الالهية جل جلاله وعظم برهانه هي احاطة علم الواجب الاولى بوجوده المنكشف ذاته بالكل اي بنظام الكل على احسن
النظام والكمال التام بمعنى ان علمه الازلي بنظام جميع الموجودات وايجاده تعالى اياها على ما ينبغي كون الموجود على وفق
المعلوم على احسن واتم ما يمكن ان يكون الموجود عليه يعني يعطي كل شيء خلقه بقدرته الكاملة واختياره التام
الام

وعلمه فحصل هذا انه يعلم جميع جزئيات مخلوقاته فيوجدها مع جميع جزئياتها اللائقة بها كل في الوقت المختص بها
وذلك العلم بالاصلح فهذا التفسير كون علمه تعالى بالاشياء بحسن النظام وهو الذي يسميه اهل المعقول بالعناية الالهية والتوجه
الازلية كما اشار اليه بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون المراد بالعناية المشيئة ويقال انه تعالى
اذا اراد ايجاد العالم على النحو الذي اوجده فاوجده على المنوال الذي كان عليه بمشيته وعنايته فظهر ان العناية
هي المشية بعينها فجميع ذلك يقع بعلمه بالاصلح فالعلم بالاصلح هو العناية التي يعبرون عنها بالعلم بحسن النظام فكونه
احسن الخالقين يشعر بذلك اعني كون العناية العلم بالاصلح فظهر بما ذكرنا الفرق بين القضاء والعناية الالهية
بان القضاء هو علم الباري تعالى بجميع الاشياء جملة واحدة والعناية هي العلم بجميع الاشياء على احسن النظام واكمل
التمام فالقضاء مطلق والعناية مقيدة فيكون القضاء عاما والعناية خاصة فقد علمت ان هذا التغاير بحسب الاعتبار
العقلي لا بحسب الخارج حتى يلزم التعدد والتكثر بسبب الاجمال والتفصيل في علمه وذاته هو الاجمال والتفصيل بالنظر
الى المعلول لا بالنظر الى العلة لان علمه تعالى عين ذاته وهي واحدة وحدة شخصية بل هو واحد احدي الذات
بالوحدة الحقيقية بحيث لا تعدد فيه لا فرضا ولا عقلا ولا بوجه من الوجوه ولا شيء في الواقع يكون واحدا
حقيقيا من موجودات العالم سواء كان بسيطا او مركبا مجردا او ماديا لانه اذا قيل فلان واحد اي واحد
بالعدد والقضاء قسمان الاول القضاء المحكم والثاني القضاء المبرم وقد يعبر عنهما بالمحتوم والموقوف فالقضاء
المحكم ان يثبت شيء في اللوح المحفوظ في ليالي القدر لكن لا على نحو لا يبدل ولا يحرف بل على نحو الايقاف على
شرائط محوه واثباته فيكون ذلك الشيء موقوفا على شرط فان حصل شرط محوه فيمحو الله تعالى ذلك الامر من اللوح
المحفوظ فيسقط عنه ولا يبقى اثره وان حصل شرائط اثباته ويثبته فيه فيثبته الله تعالى ويجريه ويمضيه
بحيث لا يزول الى ان شاء الله تعالى ويستمر استمرارا لا يتغير وهذا القسم في الامور المحضة الموقتة
باوقاتها المضبوطة مثل احد المحتوم ومثل الاشياء المثبتة ولكن علمه خفي على كثير من الناس ولكن
لبعض الاذكياء قد يظهر عليه ثبوت ذلك الشيء بعد مضي زمان منضم بقرائن وربما يقال المراد ذلك
ان ظهور يظهر لصاحب النفس القدسية كالانبياء ع او بالاخبار بنبي اخر بخبر شيء ع على انه ثبت
في اللوح او بالالهام لان نفوسهم القدسية قابلة لذلك واما القسم الآخر فيقال له المحكم كما بينا فاذا
حصل شرائط محوه فيمحوه الله تعالى واذا حصل شرائط اثباته فيثبته الله تعالى مثلا نفرض ان عمر زيد قد ثبت
في اللوح المحفوظ عشرين سنة فحدث امر محوه فمحوه قبل ذلك الاجل وان حدث امر اثباته فيثبته
الى الاجل الموعود فهذا الذي نسميه بالموقوف وقد يمتد لذلك بالصدقة وصلة الرحم فقلنا فيه

قدر ان زيدا مثلا يبلغ بليته في وقت كذا فينقص في عمره كذا فتصدق بشيء فرد الله تعالى البلية عنه فزاد في عمره
لذلك وامثال ذلك كثيرة روى ابو جعفر محمد ابن يعقوب الكليني في الاصول الكافي في باب البداء
بقوله باب البداء وقال محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد ابن عيسى عن الحجال عن ابي اسحق ابن ثعلبة
عن زرارة ابن اعين عن احدهما عم قال ما عبد الله بشيء مثل البداء اي مثل التعبد به لان
فيه اذعانا بقدرته على الحوادث وباختياره وتصرفه في مخلوقاته كيف يشاء ويريد وقال
الفاضل الاسترابادي هذا رد على اليهود حيث زعموا انه تعالى فرغ عن العمل لانه عالم في الازل
بمقتضيات الاشياء فقدر كل شيء على وفق علمه فلا يتغير ذلك الشيء بعد ذلك فقال عم هذا خلاف
الحق لان لله تعالى تقديرات حادثة على وفق مصلحة كل شيء في وقته المختص به لان هذا صفة الفعل
ولله تعالى فعل في وقت دون وقت لانه تعالى موجد ومحدث والعالم وما فيه موجود ومحدث
فالكل محدث لابد من محدث لقضية الامكان فكذلك يحتاج الممكن في بقائه الى المبقي
كما حققناه وقد قال رفيع الدين النائيني في شرحه للاصول الكافي في شرح قوله عم ما عبد الله
بشيء مثل البداء بقوله لان فيه اقرار بما جاء في كتاب الله تعالى وتصديقه وتصديق انبيائه ورسله
والراسخين في العلم وسد سبيل الوساوس النفسانية والشيطانية في انكار الانبياء والاولياء
بالتغير فيما اخبروا به من غير ما امروا به بتبليغه من الشرائع وفي رواية ابن ابي عمير عن هشام ابن سالم
عن ابي عبد الله عم ما عظم الله بشيء بمثل البداء وهذا ايضا موافق للحديث المتقدم بتغير العبارة فمعناه
ما يوصف الله تعالى بوصف مثل البداء لانه يشير بقدرته واختياره وان يمكن له في كل وقت على وفق
المصلحة فعل وايجاد واحداث ويتجدد وله تعالى تقديرات وارادات حادثة كل يوم بحسب المصالح المنظورة
له تعالى في نظام الجزء والكل وايضا هذا رد اليهود حيث زعموا انه تعالى فرغ عن العمل فلا قدر له بعد ذلك
ودليلهم انه عالم في الازل بمقتضيات الامور فقدر كل شيء على وفق علمه كما ذكر الخ وفيه الحديث الى نفي
وايضا قال ابو جعفر فيه علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام ابن سالم وحفص ابن البختري وغيرهما
عن ابي عبد الله عم قال في هذه الاية يمحو الله ما يشاء ويثبت قال فقال وهل يمحى الا ما كان ثابتا وهل يثبت
الا ما لم يكن اقول المراد بالثابت كون الشيء مثبتا في اللوح المحفوظ وقوله عم ما لم يكن اي ما لم يكن ثابتا في
اللوح المحفوظ وقد قال الفاضل الشارح الصالح في شرحه للاصول الكافي لهذا الحديث يعني ان المحو
يتعلق بالموجود والاثبات يتعلق بالمعدوم وهذا ظاهر لان المحو اعدام الموجود وازالته والاثبات اثبات
شيء

شيء لم يكن فيفيض بعد ذلك لعله بمصالح عواقب الامور في نظام الكل والجزء بها ونقل فيه ايضا احمد ابن مهران
عن عبد العظيم ابن عبد الله الحسني عن علي ابن اسباط عن خلف ابن حماد عن ابن مسكان عن مالك الجهني قال سألت
ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا قال فقال لا مقدرا ولا مكونا
قال وسألته عن قول الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فقال كان مقدرا غير مذكور
فقوله انا خلقناه المراد بالخلق اما التقدير واما الايجاد العيني وعلى الاول معناه قدرنا وجوده ولم يكن
تقدير نوع الانسان مسبوقا بكونه مقدرا او مكونا في فرد وعلى الثاني اوجدناه ولم يكن ايجادا مسبوقا بتقدير سابق
ازلا بل بتقدير كائن لاحق ولا مسبوقا بتكوين سابق وقوله كان مقدرا غير مذكور اي غير مثبت في كتاب
المحو والاثبات او غير مذكور لما تحت اللوح المحفوظ او بين اهل السموات والارضين وقوله هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا اي مذكورا بين افراد الانسان اذ ما لم يكن صورته الانسي نسيا او لم يكن
مذكورا بين اهل السموات والارض او لم يكن منقوشا وجوده في اللوح المحفوظ فاراد الله تعالى فاثبته في اللوح
المحفوظ بتقدير حادث وارادة حادثة فهذا معنى البداء الثابت لله تعالى وذكر ايضا فيه علي عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن هشام ابن سالم عن محمد ابن مسلم عن ابي عبد الله جعفر ابن محمد الصادق قال ما بعث الله تعالى نبيا
حتى ياخذ عليه ثلاث خصال الاقرار له بالعبودية وخلع الانداد وان الله تعالى يقدم ما يشاء ويؤخر
ما يشاء هذا كنسخ الشرائع والاحكام فان لله تعالى من لدن ادم عم الى محمد خاتم النبيين صلى الله شرائع واحكام
متعددة غير متناهية وبدل بعضها ببعض ونحو الظاهر فحكى هذا الحكم ان يمكن من نسخ البداء كما يظهر بعيد هذا
اي بعد بيان حقيقة البداء ولا يخفى ما في هذا الحديث من المبالغة في اثبات البداء بجعله ثالث الاقرار بالالوهية
والتوحيد ولعل ذلك لان انكاره يؤدي الى انكاره سبحانه وتعالى خصوصا بالنسبة الى الانبياء عم لانه لو لم
في البداء بزعمهم الاذعان الجازم بحقيقة البداء ليحققوا المحو والاثبات وليبلغوا ذلك الى اممهم لكونوا على
يقين من ذلك لان القول بالبداء من ضروريات الدين فلا يجوز الجحد به والبداء عبارة عن التغير
في هذا الكتاب من اثبات ما لم يكن مثبتا ومحو ما اثبت فيه فنقول البداء في اللغة الظهور والابانة قال
الجوهري بدا له في هذا الامر بداء ممدودة اي نشأ له فيه راي وقال الفيروزابادي في القاموس بدا له ظهور ما لم يظهر
اوله والاسم البداء كالسلام والكلام ويقال بدا الامر بدوا اي ظهر مثل قعد قعودا وابديته اظهرته
وبدا له في هذا الامر بداء اي نشأ له راي ويقال حصول العلم بالشيء بعد الجهل به ويقال بالفارسية پشيمان شد واعلم
انه اذا نسب البداء الى الانسان ويقال بدا زيد في ذلك الامر فبدا له اما جهله بعاقبة ذلك الامر
بانه ظن اولا ان في ذلك الامر خيرا فتامل واحسن النظر فيه فظهر له ان فيه مفسدة فندم عليه اما

لعجزه عن ارتكابه بنفسه او للاحتياج الى المعاون ولا يوجد او عاقه عنه عائق او عجز ما فرضنا وجوده واتفقت
الامة على امتناع نسبة الاحتجاب المقدس الالهي بذلك المعنى وفي العرف اعني اصطلاح الفقهاء المتشرعين له
معنى يصح اطلاقها عليه تعالى من دون شائبة خلاف لجواز منها احداث شيء بتقدير حادث وتعلق ارادة حادثة
بحسب المصالح ومن جملتها ايجاد الحوادث اليومية يعني تحدث بقضاء الله وقدره كما هو مذهب الحق على ما ذكرنا
وسنذكر ما بقي فيه من التحقيق الذي يليق بالمقام اعني بيان البداء ومنها ترجيح احد المتفقين بلا من والحكم بوجه
بعد تعلق الارادة بهما تعلقا غير حتمي لرجحان مصلحته من شروطه اى اذا غلب على الطرف الاخر شروط وجوده
فمن هذا القبيل اجابة الدعاء للداعي وتطويل العمر بصلة الرحم والصدقة كما ذكرنا او الاجمال ومنها محو ما يثبت وجوده
في وقت انقطع استمراره بعد القضاء ذلك الوقت ومن هذا القبيل الاحياء والاماتة ونسخ الاحكام وانما سمي
تلك المعاني بالبداء لانها مستلزمة لظهور شيء على بعد خفائه عليهم كما قيل وظن في حق [illegible] ابن موسى الكاظم ع
لانه ظن الجمهور الامامية من انه كان اكبر اولاد موسى ع وكان صحيح الجسم وكامل العقل وما كانت به زمانة وعاهة
وقد جرت العادة في الامامة ان ولد الاكبر من الامام ع اذا لم يكن ذو عاهة وزمانة ونقص في العقل يكون اماما
فلهذا اتفقت اراء الجمهور على انه امام فلما مات قبل ابيه ظهر فيه البداء والامثلة كثيرة فاثبات البداء لله تعالى
واجب والاعتقاد به لازم لان جميع الانبياء ع كانوا مبعوثين على الاقرار بالبداء كما ذكر في الحديث المذكور نقلا
وقال الفاضل الصالح في تحقيق معنى البداء في شرح هذا المقام في شرح الاصول الكافي بهذه العبارة البداء
في اللغة حصول العلم بالشيء بعد الجهل به واتفقت الامة على امتناعه على الله تعالى الا النادر ومن افترى ذلك
على الامامية فقد افترى كذبا عظيما في الوصف له بمعان كما يصح عليه تعالى منها احداث شيء بتقدير حادث وتعلق
ارادة حادثة بحسب المصالح ومن هذا القبيل اجابة الداعي وتطويل العمر بصلة الرحم ومنها محو ما ثبت وجوده
في وقت وقطع استمراره بعد القضاء ذلك الوقت وانما سمي تلك المعاني بداء لانها مستلزمة لظهور شيء على الخلق
بعد الخفاء وقال السيد الفاضل رفيع الدين النائيني في شرحه للاصول الكافي في شرح البداء اقول لتحقيق
القول بالبداء ان الامور كلها عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وناسخها ومنسوخها ومفرداتها ومركباتها
اخبارها وانشائها بحيث لا يشذ عنها شيء مثبتة في اللوح المحفوظ والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية
والسفلية فقد يكون الامر العام او المطلق او المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت
ويتأخر الى وقت اخر تقتضيه الحكمة والمصلحة فيضانه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات
والبداء عبارة عن التغيير في ذلك الكتاب بمعنى اثبات ما لم يكن مثبتا ومحو ما اثبت فيه والروايات كلها تنطبق
عليه ويحمل حفظ جميعها بحقيق اليه واما بالغوا في اثبات البداء ردا على اليهود ومن تابعهم حيث قالوا ان
الله تعالى فرغ من الامر وقالوا ما وافق لما في الشريعة يمحو الله ما يشاء ويثبت وهل يمحى الا ما كان مثبتا وهل يثبت
الا

الا ما لم يكن فهذا ما حققه هذا الفاضل فلنذكر تتمة الاحاديث في بيان البداء ايضا من الكافي فاقول قال ابو جعفر محمد
ابن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابي بكير عن زرارة عن حمران عن ابي جعفر ع قال سألته عن قول الله عز وجل
قضى اجلا واجل مسمى عنده قال ع هما اجلان اجل محتوم واجل موقوف اى موقوف على الشرائط وقد يجتمع مع المحتوم
اى بعد حصول الشرائط يصير محتوما وقد يتخلف اذا لم يحصل شرائط فالمراد بهما اى الاجلين نقوش لوح المحفوظ وهي
المشية والارادة والتقدير كما سيتحقق من كلامهم ع يعني نقوش اللوح المحفوظ قسمان قسم حتمي اى حفظه الله تعالى
من ان يمحوه فيعمل الله تعالى به ويوجد على وفق ذلك وقسم موقوف حتمه على مشية جديدة فعلم من ذلك تجدد ارادته
تعالى وهذا هو معنى البداء في حقه تعالى وقال ابن اخ الفاضل الصالح قوله ع محتوم اى مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل
لتعلق القضاء والامضاء فلا يجري فيه البداء لما سيجيء من انه لا بداء بعد القضاء وهو ناظر الى قوله تعالى
اجلا واجل موقوف لم يتعلق القضاء به بعد لتوقف تعلقه به على حصول مصالح وشرائط فان حصلت تعلق
به القضاء فيصير مبرما والا فلا وتعلق العلم الازلي بحصولها مشهد لا يقتضي تقدم القضاء عليه ومعناه لزم الاجل
المسمى المعلق حكمه عنده تعالى ان شاء امضاه بقدرته واختياره وهذا معنى البداء هنا فيحتمل المراد بالاجل
المحتوم الاجل الماضي فلا بداء فيه لانقضائه وبالاجل الموقوف الاجل الاتي لما ياتي وفيه البداء لتجدده بالقدرة
فالفرق بين الاجلين في جريان البداء في الثاني دون الاول فظهر من الماضي والاتي محتوم بالنسبة اليه تعالى وفيه
ان كون الاجال الاستقبالية كلها موقوفة محل نظر لجواز ان يكون بعضها مما حتمه الله تعالى وقضى فلا يجري فيه البداء
والمحو عن الامر على هذا المنوال في اكثر المواضع لكن لا يخفى علينا بعد ما حققه فتحصيل ما ذكر يرجع الى ان الاجل قسمان
محتوم وموقوف فالمراد بالموقوف نقوش اللوح المحفوظ التي تثبت وتمحى يعني ان شيئيته ومضائه موقوف
على حصول الشرائط والمصالح فان حصلت يتعلق به القضاء فيصير مبرما والا فلا والقسم الاخر هو المبرم
اى المحتوم الذي لا راد له واما سببه وكيفيته فلا يعلمها الا الله وهو من العلوم المكنونة المخزونة
عنده فلا سبيل لنا في معرفته وحقيقة حاله واما في وقوعه وتحققه اى كون بعض الاشياء وقوعه وايجاده
ووجوده بقضاء المحتوم روايات كثيرة دالة من اصحاب العصمة واهل البيت النبوة ع فلا شك فيه كما دلت
عليه الروايات السابقة وتدل عليه ايضا الروايات الاتية كما روى ابو جعفر في الاصول الكافي ايضا قال
محمد ابن اسمعيل عن الفضل ابن شاذان عن حماد ابن عيسى عن ربعي ابن عبد الله عن الفضيل ابن يسار قال سمعت
ابا جعفر ع يقول العلم علمان فعلم عند الله تعالى مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه
ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء
ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء ع اقول قد قال بعض الاذكياء ولعل المراد به تقسيم العلم الى علم الملائكة

والرسل للتبليغ فما فيه من الاخبار سيكون وعلم لم يامر بتبليغه كالمعلوم من الغيب وهذا علم مخزون لم يزل له عليه السلام
للتبليغ وما دخل على الرسل العلوية وما يتلوها يجري فيه التقدم والتاخر والمراد ما تقدم تقديره شيئا في اللوح
المحفوظ اولا على وجه ثم يتغير ذلك على وجه اخر لمصلحة جارية وهذا معنى البداء الذي يتقدم ويتاخر وقوله عم فما علمه
الى قوله سيكون المراد منه انه علم الانبياء عم على ان هذا العلم سيكون فلا بد ان يقع بعد لانه لا يكذب نفسه لان
ما اخبر به الله تعالى بوقوع ما قضى به علمه الذي اخبر به الانبياء عم فلا بد ان يقع على ان العلم الكذائي تعلق بحكم
شرعي او دين من الاديان التي بعث بها الانبياء به كل في عصره ففي هذا العلم لا تبديل ولا تغير فيه اصلا
فانه صار دينا وشرعا فلذا لا يجري البداء فيه اصلا فهو ثابت في اللوح المحفوظ ومستمر فيه فلا بد ان
يقع ويستمر بحاله لا ان يشاء الله تعالى فهو كاين غير زائل بوجه من الوجوه فهذا القسم الاول من القسمين الذين
ذكرهما الامام عم واما القسم الاخر من العلم اعني ما هو مخزون في علمه الذي لا اطلاع فيه للغير اما لعدم المصلحة
في اطلاع احد عليه واما لعدم قابلية تحمله لاحد من مخلوقه لان غير الله تعالى ممكن والممكن لا يقدر على الاطلاع بعلوم
مخزونة لعظم شانه وارتفاع مكانه فلذا لم يطلع احدا على ذلك العلم وايضا روى محمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن
الحسين ابن سعيد عن الحسن ابن محبوب عن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما بدا لله في شيء
الا كان في علمه قبل ان يبدو له وعنه عن احمد عن الحسن ابن علي ابن فضال عن داود ابن فرقد عن عمرو ابن عثمان
الجهني عن ابي عبد الله عم قال ان الله تعالى لم يبد له من جهل علي ابن ابراهيم عن محمد ابن عيسى عن يونس عن منصور
ابن حازم قال سئلت ابا عبد الله عم هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه
الله تعالى قلت ارايت ما كان وما هو كاين الى يوم القيمة اليس في علم الله تعالى قال بلى قبل ان يخلق الخلق اي كل ما وقع
المختص به فهذا عقيدة جميع اهل الاسلام الا من لا يعتد به من اهل البدع وفيه دلالة ايضا على ثبوت البداء لله تعالى
كما مر وايضا في الكافي عن ابي عبد الله عم يقول ما تنبأ نبي قط حتى يقر لله تعالى بخمس خصال بالبداء والمشية والسجود والعبودية
والطاعة وفيه ايضا عن ابي عبد الله عم ان الله جل وعز اخبر محمدا صلى الله عليه بما كان منذ كانت الدنيا
وبما يكون الى انقضاء الدنيا واخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه اي سوى المحتوم ومعنى الاستثناء
ان شاء الله تعالى وهي بيان انه ليس بمحتوم بل يقول الله تعالى ان شئت خلقته وان لم اشأ لم اخلق وقال بعض
معنى الاستثناء هيهنا اخبر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وآله بقسمي المنقوش في اللوح المحفوظ وذلك بان اخبره في
قسم بنقش من غير قيد ان شئت وفي قسم اخر من نقوش اللوح مع قيد ان شئت فهذا بعينه هو معنى المحو والاثبات
بعبارة اخرى وملخص الكلام ما ذكرنا مرارا من ان البداء ثابت لله تعالى والمحصل من ذلك انه تعالى فاعل مختار يفعل
ما يشاء وحيث يشاء وكيف يشاء ولذا يشاء فاذا كان كذلك فيقدر على محو ما اثبت واثبات ما محي
وعلمه على ذلك في كلا الحالين واحد لا يتغير ولا يتبدل كما قررنا قبل هذا فالبداء كاشف ومظهر للاختيار

ويريد

ويريد بذلك ابطال كونه تعالى فاعلا موجبا كما اعتقدت الفلاسفة وقال ايضا ابو جعفر فيه بقوله علي ابن ابراهيم عن ابيه
عن الريان ابن الصلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول ما بعث الله تعالى نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله
بالبداء وفي هذا الحديث ايضا تحريص في اثبات البداء لله تعالى وايضا قال ابو جعفر في الاصول الكافي في هذا الباب
بقوله الحسين ابن محمد عن معلى ابن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله تعالى قال عليه السلام علم وشاء واراد وقدر
وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان
التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء فالعلم متقدم على المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة
والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء
فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في المراد
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من
المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس
وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم
المدرك فلا بداء والله تعالى يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها
قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها
وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم اقول
اعلم ان هذا الحديث الشريف قد جمع فيه جوامع الفوايد وفوايد الجوامع وقد كان تمام الفايدة في ذلك المرام
على الكلام التام فاقول اولا انه عم ذكر في جواب السائل ستة امور لا بد منها في حصول كل شخص ومن
تلك الامور ترتب في لحاظ العقل بمعنى انه لا بد للعاقل ان يتعقل بها في خلق الاشياء كيف يكون وجوده
من المبدا الفياض فلنمثل بفعل الخلق حتى يظهر ان منه تعالى لا يكون على ذلك المثال واقول فاذا اراد
احد من المخلوقين الفاعلين احداث شيء فلا بد ان يتصور ذلك الشيء اولا وان يتعلق مشيته وميله اليه
ثانيا وان يتاكد العزم ثالثا وان يقدر طوله وعرضه رابعا وان يتفطن لصنعه خامسا على انه باي
وجه يمكنه اظهاره وان يمضي صنعه سادسا بانفاذه حتى يجيء فعله على وفق ما قدر لان هذه الامور في صنع
الخلق لا يحصل الا بتعدد المبادي من الشوق والوهم والفكر والخيال وغير ذلك بخلاف فعله تعالى فان فعله تعالى
خال عن تعدد المبادي لان الله تعالى منزه في ذاته عن التعدد والتكثر كما علمت من ان التعدد يستلزم
التركب وهو يستلزم الاحتياج وهو من صفات الممكن لان الممكن في وجوده يحتاج الى امور كثيرة
والحال انه تعالى واجب الوجود وهو غني في ذاته وصفاته عن مخلوقه فاذا قيل انه تعالى اوجد شيئا فيقع وجهه

بعد الخصال المذكورة اعني العلم والمشية والارادة والقدرة والقضاء والامضاء كما في صورة الحديث لكن هذه الامور
في الحقيقة شيء واحد لان ذاته تعالى واحد لا تعدد فيه اصلا وما ترى من التكثر في بادي الراي فمن النظر المخلوق بالنظر
الى المعلوم والمقدور والمراد وغير ذلك فهذه الامور لا يحتاج منه تعالى الى الامور المتكثرة حتى يشاء او يعلم او يقدر
بخلاف افعالنا الارادية فانها محتاجة في صدورها الى امور كثيرة وايضا نقول العلم فينا هو ما به ينكشف الشيء والمشية
ملاحظة ما في احوال مرغوب فيها والارادة تحريك الاسباب نحوه كحركة نفس نبيه نحو وغير ذلك مما يحتاج اليه في تحصيل
شيء او احداث امر او ارتكاب فعل فيحصل اليه تعالى لا يكون كذلك لان فعله تعالى بكلمة كن وكلمة كن بعض الاشياء من جهة
كونه ممكنا يحتاج في ضرورته موجودا الى وسط او وسايط واما في ذاته تعالى فلا يحتاج في شيء من الاشياء بل في ايجاده
تعالى لا يحتاج الى شيء من الوسط او الوسايط لانه قادر مختار كما هو راي الامامية بخلاف الحكماء والفلاسفة فانهم
لا يجوزون القدرة على ايجاد الشيء بغير وسط فالتقدير التعيين والتحديد اي تعيين الحدود والاوقات والقضاء
هو الايجاب والامضاء هو الايجاد فايجاده تعالى للاشياء بعد علمه تعالى بهذه المراتب فهذه المراتب لا يستلزم
التركيب فيه تعالى فانه تعالى واحد احدي الذات كما حققنا فيما مضى غير مرة وقوله ع علم يعني علمه تعالى سابق على الايجاد
ووجوده المشية وبعدها الارادة فهي الاخص من المشية والتقدير هو تعيين ذوات الاشياء وصفاتها واجالها
وارزاقها واحوالها وما يحتاج اليه في وجودها من تميزاتها وتشخصاتها فاول المراتب هو القضاء فاذا قضى
شيئا فامضى فاذا امضى فقد قدر ما قضى وعين ما امضى وقدر ما اراد فهذه هي المراتب المنظورة في الايجاد
فلا يتحقق وجود شيء من الموجودات الا بعد تحقق هذه الخصال ونحوها فهكذا رتب ع في جواب السائل مراتب
التي يتوقف وجود الشيء عليها بقوله علم وشاء واراد وقدر وقضا وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر
ما اراد وفعله كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كانت التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه
كان الامضاء والعلم مقدم على المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء ولله
تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء اي ان اراد وشاء ويريد بقدرته واختياره وان يريد وان لا يريد فهذا
معنى البداء وله المشية والاختيار فيما اراد والتقدير للاشياء فلخص ع المراتب من طريق السلوك في الايجاد
وكيفية حدوث البداء في علمه تعالى فقال ع فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه فلذا قال
علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها وبعد وجودها على السواء بلا تغير ولا تبدل في علمه لان علمه عين ذاته وذاته ثابتة
لا تتغير فعلمه لا يتغير بتغير المعلومات كما حققنا فيما سبق وقال ع والمشية في المنشاء قبل عينه اي قبل ان يوجد في الخارج
وهو الوجود العيني ويحتمل ان يكون المراد بعينه تعيينه وتحديده فهذا ايضا يؤول الى القول الاول وقال ع الارادة
في المراد قبل قيامه اي قبل ان يصير موجودا مستقلا متشخصا ممتازا عن غيره لان المطلب من ارادة المراد ايجاده
واحداثه وتحصيله فلا ارادة بعد حصوله لكن هذا الفعل عندنا لا ينفك عن تحصيل ما حصل فلا يرتكبه العاقل فكيف
موجد

موجد العقل وقال ع والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا ووجهه ظاهر لان الشيء اذا صار عيانا وجد بكماله
له فلا يحتاج الى المذكورة فالنسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدم والتأخر فكما ان العلم واقع على المعلوم ومنطبق
عليه اذا وجد المعلوم فكذلك التقدير واقع على القضاء ومنطبق عليه اذا وجد القضاء وبالامضاء فاذا وقع الامضاء مع القضاء
يصير مبرما فلا يجري فيه البداء فذلك الشيء الذي وقع عليه القضاء بالامضاء وصار مبرما فلا يتخلف ولا يتبدل وكان
مرضيا جرى على وفق علمه تعالى والمبرم بضم الميم وسكون الباء الموحدة وفتح الراء المهملة على صيغة اسم المفعول المحكم او جزم
او اي شيء يجري فيه القضاء لا يجري فيه البداء وقوله ع قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا فكل ظرف لكل من الاوليين
فالمعنى اي التفصيل العيني كوضع بعض الاجسام في المشرق وبعضها في المغرب ومعنى الفقرة الثانية يكون هكذا المعنى
التوصيل الخارجي كما تستر جسم بجسم اخر والتفصيل الوقتي كوجود شيء في زمانين والتوصيل الوقتي كوجود حادث في وقت
واحد فهي وفق التفصيل المذكور وقال ع والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات
بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فظهر مما فصل ع كيفية وجود الاشياء في اي ظرف كان حتى الواقع في نفس الامر او العيني الخارجي وبعبارة اخرى في
اي عالم كان سواء كان عالما عقليا كما للمجردات في وجودها او حسيا كما للموجودات المادية فتذكر ما سلف منا في تحقيق
ذلك فارجع اليه فانه ينفعك نفعا عظيما في فهم هذا الحديث الشريف الذي فصل فيه ع جوامع الكلم وبواطن الامور
واسرار الحكم فحقيقة الحال على هذا المنوال الذي ذكره ع كما في طريق السلوك في ايجاده تعالى للاشياء لا تنكشف الا لمن
تتبع الاحاديث واما قوله ع والقضاء بالامضاء هو المبرم اعني اذا صارت الاشياء بهذه الحيثية وخرجت
من الخفاء الى الظهور وبلغت الى كمالها الممكن لها فتصير في دايرة الوجود وكملت ما تحتاج اليه في كونها موجودة مع
حصول الشرائط المشروطة المذكورة فحينئذ فتصير بلحاظ العقل السليم مبرما فلا يجري فيه البداء بوجه من الوجوه فوجه
انه لم صار ذلك الشيء مبرما خفي عن كثير على المخلوق الممكن جريان البداء فيه لا يمكن لانه صار على ما يمكن فيه لا يتغير
فيه فظهر مما ذكرنا ان القضاء قسمان محكم يجوز فيه التبديل والتقديم والتأخير ويجري فيه البداء فهو يتغير من حال
الى حال ومن وقت الى وقت وزمان الى زمان وبحسب الاحداث والله تعالى فهذا الموجود لا يكون على وفق المعلوم بحيث
لا يتبدل بل فيه لله تعالى بداء كيف شاء وحيث شاء فيقدر على تغييره باوضاع متعددة على وفق مصالح العالم الكلي والنظام
الجزئي على اي نحو يريد ويشاء فهذا القسم يصح ان يخبره الله تعالى الى الانبياء والمرسلين والملائكة للتبليغ الى العباد
ليكونوا على بصيرة مما يكون عليه في عالم الوجود الخارجي والشهود العيني وقوله ع من المفعولات اي المجعولات اي المخلوقات
الجار والمجرور يحتمل ان يتعلق بالمبرم ويمكن قوله ذوات الاجسام ابتداء كلام بحيث لا تعلق له بالكلام السابق
واللاحق فيكون مستقلا براسه وثانيا بحيث يكون من الكلام المستانف ولكن يكون متعلقا بما بعده والمعنى ان جزء
الاشياء المحدثة لله تعالى فيها بداء قبل وقوع اعيانها فاذا وقع فلا بداء وقوله ع ذوات الاجسام بيان للمفعولات
او بدل منها وقوله ع وما دب ودرج بمعنى الحركة اي كلما يتحرك على وجه الارض من الانس والجن غير

المدركات الحسية فالتخصيص بالمحسوسات لا يستلزم ان لا يجري البداء في غيرها لان التخصيص بذكر الشيء لا ينفي كون غيره
مقصودا فيحتمل ان يجري البداء في غير المحسوسات ايضا لان القضاء يجري في جميع الموجودات سواء كان محسوسا
او غير محسوس فالتخصيص على سبيل ذكر احد افراد من افراده الاشياء وفيما يجري فيه القضاء يجري فيه البداء وقوله ع
فلله تبارك وتعالى فيه بداء اي في كل واحد من المعلوم والمشية والمراد والمقدر بداء اي قدرة واختيار في ترجيح
احد طرفي مقدوريه كيف شاء وحيث يريد فاذا لاحظت حقيقة البداء تؤول الى القدرة والاختيار فالبداء
عبارة عن القدرة والاختيار بتغيير اللفظ لانه قد سلف منا ان البداء معناه ان يكون الفاعل قادرا على ترجيح
احد طرفي المقصود الموجد على اي نحو كان فهذا بعينه معنى الاختيار وقوله ع على الاعيان له فاذا وقع العين المفهوم
المدرك فلا بداء فقوله ع على الاعيان حال من الضمير المجرور في فيه والمعنى ان لله تعالى بداء في الامور المذكورة
ما لم يكن موجودا في الخارج فعبر ع عن هذا المعنى بقوله على الاعيان اي من جملة ما لا وجود له في الخارج فاذا صار في
الخارج موجودا فلا بداء فيه كما يشير عليه كلامه ع فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء وقوله ع والله تعالى
يفعل ما يشاء وظاهر هذا القول يحتمل ان يكون تأكيدا لثبوت البداء له تعالى فيهما ويحتمل ان يكون بيانا لعدم ثبوت
البداء في ما لا بداء من المجعولات الخارجية والمعلومات العينية لان المراد بالبداء هو ان يفعل ما يشاء وهو لا يمكن
تحققه في شيء بعد ما فعله نعم يمكن ان يعدمه وهذا ايضا بداء ولكن المنفي هو البداء في ايجاد الموجود وفيه تأمل لان
القدرة في كل شيء ثابتة له تعالى وهذا ايضا شيء فعدم جريان البداء فيه لا يخلو عن شيء فصحيح المعنى لقوله ع والله تعالى
يفعل ما يشاء ويمكن ان يقال المراد بهذا القول اثبات القدرة له تعالى يعني ان الله تعالى قادر على ترجيح احد
طرفي مقدوريه وهو البداء سواء كان هذا او ذاك فالقدرة ثابتة له تعالى في كل حال لكن العادة جرت
بجريان البداء في هذا وعدم جريانه في ذاك فاستقام الكلام بأسرها فلما رتب الكلام على النحو المعلوم
من انه ع بدا في ترتيب جهة الخلق بالعلم ثم بالمشية وهكذا فتفرع على ذلك ترتيبها وتعدد الامور المذكورة بقوله
عليه السلام فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشأها قبل اظهارها وبالارادة
ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها
ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم جل وعلا وتقدس فصور جميع
مراتب الايجاد في طريق سلوك الوجود وعلم عباد الله تعالى ما لم يكونوا عالمين بذلك وكل هذا يرجع الى ان الله
تعالى قادر مختار قد يكون بداء وله مشية وارادة وسائر ذلك ولكن لا يشبه الممكن في ذلك لان الممكن
محتاج في وجوده وجميع احواله الى الغير بخلاف الله تعالى فانه واجب الوجود وغني في ذاته وصفاته فاقول لما صورنا وبينا
ما في هذا الباب المذكور من الاحاديث الواردة في القضاء والقدر وكيفية دخول الاشياء في دائرة العين وسبب
وقوع البداء في علمه تعالى على طبق الاحاديث فلا بد ان نفسر لذلك المرام بافعال العباد وكيفية ارادتهم وصدور الفعل

عنهم حتى يظهر ما قلنا في ارادة الله تعالى وثبوت البداء في حقه تعالى وسائر ما ذكرنا فيما سلف في تحقيق معنى ارادة الله تعالى فنقول
ان الانسان اذا اراد فعلا كالبناء مثلا يتصور اولا بناء على الاجمال ويحكم بانه اي مصلحة في احداثه وتصويره فهذه
مرتبة وهي اول المراتب ويناسبها العلم في كونه اول مرتبة في ايجاد الموجد ثم يدركه باعتبار غاياته ومنافع وجهه بان يعتقد ان
ذلك البناء ينبغي ان يكون حافظا من الحر والبرد وواقيا من الافات سالما بما له من العفونات والتغيرات المفسدة للجدران
وغيره متناسب الاجزاء حسن المنظر رائقة الهيئات الى غير ذلك وهذا ايضا مرتبة اخرى وهي ثانية المراتب ويناسبها
المشية في فعله تعالى فانها تتعلق بالشيء باعتبار الميل والشوق اليه وذلك انما يكون باعتبار ملاحظة الغايات والفوائد
المترتبة على وجوده ثم يعتقد ان البناء الذي تترتب عليه تلك المنافع ينبغي ان يكون على هذا الوجه من المقادير
والكيفيات والاوضاع والنسب لبعض اجزائه الى البعض مما يكون في اساسه وجدرانه وسقوفه ومداخله ومرافقه وهذا
ايضا مرتبة اخرى وهي ثالثة المراتب ويناسبها الارادة في فعله تعالى لانها تتعلق بالشيء باعتبار ذاته المخصوصة
ثم ينظر الى احوال البناء العارضة له باعتبار نسبته الى الموجودات الخارجة عنه ووصله بها وفصله عنها وقدر القرب
والبعد بحسب الازمنة والامكنة ويلاحظ سائر النسب التي يمكن ان يتحقق بينه وبين سائر الاجسام الموجودة ومن ذلك
مراتب اتصاله بالموجودات الخارجية العينية وزمان وجوده ومقدار ذلك حتى انه يتصور ان بناءه من اي مادة
للابدان بعد ليخفى انه اي قدر يبقى ليعلم منافعه ومضاره وفي ذلك مراعات نسبته للموجودات اخرى من الامنه له
والمنافرات والموافقات كالمياه والامطار والرياح وحفظها الاحوال بحسب الفصول وغيرها في البناء مثلا
ومن ذلك مراعات الاخوات وما يصير بالاعمى يتخلل عنه ومراعات الواقيات من الافات وهذا ايضا مرتبة
اخرى وهي رابعة المراتب ويناسبها القدر ثم يحصل العزم المؤكد الشوق الاجماعي على الايجاد وهي خامسة المراتب
ويناسبها القضا ثم تحرك القوة المحركة للعضو فتنبسط العضلة وهي سادسة المراتب ويمكن ان تكون هذه المرتبة هي اخر
المراتب لاحداث الشيء في الخارج فانها اذا اسلمه تحركت على هذا المنوال يصير موجودا في الخارج والامضاء ظهور
البناء مثلا في الاعيان الخارجية ويحتمل ان يكون العلم بالمرتبة الاولى
العقل مع الاجمال والمشية ملاحظة ... مراتب مقررة لايجاد الشيء وهي ملاحظة
المنبعث عن الرأي وهذه المراتب حاصلة في نفوسنا متميزة وفصوله الذاتية وخواصه الوصفية والارادة هي الرأي الجزئي
في ذاته تعالى ومقدس عن عروض التغيرله فالعلم عبارة عن احاطة ذاته تعالى بكنه بعضها عن بعض والله سبحانه وتعالى منزه عن حدوث الكون
وبمراتب وجوده وعلمه بمميزاته وعوارضه والارادة معرفته تعالى بخصوصيات ذاته كما وكيفا والمشية علمه تعالى بغاياته
واوضاعه الى الموجودات واوقاته واقواته وما يقتضيه من قطع الوجه الذاتي والكمال بحسب الاستحقاق والتقدير علمه تعالى بنسبته
والقضاء ايجاد اسباب الشيء وتوجيهها الى المسببات والامضاء حصول الشيء وظهوره العيني ويمكن ان تكون
هذه الصفات الست من صفات الفعل مخلوقة له تعالى مقدرة في مخلوقاته في اللوح المحفوظ او العلم والكتاب او الام
وغيرها وهي الجواهر القدسية الروحانية وقوله ع والتقدير واقع على القضاء بالامضاء يعني التقدير واقع

على المقضي بالامضاء او على الحكم بالامضاء باعتبار نسبته ومقاديره وخصوصه وفصله عن سائر الموجودات ووصله بما كانت
خلق كل شيء بقدره فله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء
اى تحقق المقضي بالامضاء او جرى الحكم الحتمي بالامضاء او اتساق العلل التامة للمعلول فلا بداء اذ لا مساق
للبداء بعد ظهور العيني وقوله ع والمشية في المنشأ قبل عينه اى قبل تعينه او تحققه العيني وتمثله البائن وقوله ع
والارادة في المراد قبل قيامه وتحصل قوامه الوجودي والتقدير بهذه المعلومات قبل تفصيلها وتقطيع بعضها عن
بعض وتوصيلها اى اتصال بعضها الى البعض في الزمان او الحد والقضاء اى المقضي المجزوم بالامضاء هو المبرم اى
المحكم الواقع بلا دافع ولا مانع ولا خلل قوله ع من المفعولات تأكيدا و بدل قوله ع وما دب ودرج اى مشى على
وجه الارض ويمكن ان يكون المراد من الاول تحرك اهل البشر ومن الثاني تحرك سائر الحيوانات وقوله ع وبالمشية
عرف صفاتها وحدودها اى غاياتها وحدود وجودها قوله ع وانشأها اى نحوها وكمالها وترتب عليها حكم الاعلان بانها
وقوله ع وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها اى علمهم وجه الاسباب والسنة المنتهية اليها لان الله تعالى قد ظهر
وبين للناس اسباب ما يتوسلون اليها لما يحتاجون اليها في جميع حالاتهم وحركاتهم لطلب الرزق من الماكل والمشارب
والملابس فظهر ان الله تعالى ما اهمل ما يحتاج اليه العباد في شيء وكلما يحتاجون اليه فتيسر لهم الوصول اليه
باعلامهم بالاسباب فهكذا الشرع بهذا المقام فكذلك بين الله تعالى لهم ما يحتاجون اليه في العبادة مثل انزال
الكتب وارسال الرسل وما يتوقف عليه من الحركة والمشاعر والامكنة وغيرها ذكرت فهذا معنى قوله ع وبالقضاء ابان
للناس اماكنها اى اماكن الارزاق والاقوات فانه تعالى قال وفي السماء رزقكم وما توعدون وقوله ع ودلهم
عليهم اى دلهم بكيفية تحصيلها واكتسابها في الارض بان يعاونوا بعضهم بعضا في الاكتساب التي تقع بين الناس
من الفلاحات والتجارات فان البعض يستغني عن بعض اخر فلهذا قالوا الانسان مدني بالطبع اى مجبول
ومفطور ومخلوق على ان يتعاونوا بعضهم مع بعضهم وقوله ع وبالامضاء شرح عللها باخراج الجميع الى الوجود وبيان كمال
العلة التامة التي لا تتخلف عنها المعلولات هذا ما تيسر لي في توضيح هذا المقام على ما رايناه من كلام العلماء ان الارادة في الله تعالى
اى علمه تعالى بالاصلح وقد اختلف فيها انها من الصفات الذاتية او من الصفات الفعلية فقال بعض العلماء انها من الصفات
الذاتية كالعلم والقدرة فاذا كانت كذلك فتكون عين الذات واذا كانت كذلك فتكون قديمة كالعلم وقال بعضهم
بعض انها من الصفات الفعلية بمعنى انه اذا حصل ارادة الله تعالى لايجاد شيء يهيئ اسبابه وما يحتاج اليه في وجوده الخارجي
فاذا اوجده فيصير موجودا فيمكن هذا الشيء او الفعل مراد الله تعالى فيقال ان الله تعالى اراد وشاء واوجد ولكن الشيء
قبل الارادة ما حدث شيء في الله تعالى لان حدوث شيء فيه يستلزم مفاسد غير متناهية منها انه يلزم ان يكون
الله تعالى محلا للحوادث فهذا باطل محال بالنصوص السمعية والدلائل العقلية ومنها انه يلزم التركيب من الذات
وغيرها اى الارادة وهي ايضا باطل بالاجماع لاستلزامه الاحتياج وهو من صفات الممكن والازم قلب الماهية
الوجوبية

الوجوبية لا الامكانية وهي ايضا محال فالارادة في الله تعالى المشية التي بين الفاعل والمفعول بحدوث
مقارنا له لاجل المفعول في المفعول ولا تحدث شيء في الذات الكاملة المقدسة لانها منزهة من جميع النواقص
وقد عرفت الارادة بتعريفات محمد ابن ابي عبد الله عن محمد ابن اسمعيل عن الحسين ابن الحسن عن بكر ابن
صالح عن علي ابن اسباط عن الحسن ابن الجهم عن بكير ابن اعين قال قلت لابي عبد الله ع علم الله تعالى ومشيته هما
مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول سافعل
كذا ان علم الله تعالى فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله تعالى
سابق على المشية احمد ابن ادريس عن محمد ابن عبد الجبار عن صفوان ابن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة
من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله تعالى فارادته احداثه
لا غير ذلك لانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه تعالى لانها صفات الخلق فارادة الله
الفعل لا غيره وذلك الفعل لا بالة ولا اداة بل يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة
ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له لا في الذات ولا في الصفات بل هو الذي يحيث الحيث ويكيف
الكيف لانه خالق الخلق علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر ابن اذينة عن ابي عبد الله ع قال
خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وعدة من اصحابنا عن احمد ابن محمد ابن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن ابن اذينة عن محمد ابن مسلم عن ابي عبد الله ع قال المشية محدثة اقول هذا الحديث صريح في ان الارادة حادثة
فهذه الصفة واشباهها مثل الرازقية والخالقية والرحمن والرحيم وغير ذلك مما يدل على قدر من الافعال او احداث
امر من الامور من صفات الفعل فاتصافه بها بعد حدوث الفعل ولا يتشكل بذلك باب المشية والارادة
علي ابن محمد ابن عبد الله عن احمد ابن ابي عبد الله عن ابيه عن محمد ابن سليمان الديلمي عن علي ابن ابراهيم الهاشمي
قال سمعت ابا الحسن موسى ابن جعفر ع يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله تعالى واراد وقدر وقضى قلت ما معنى
شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى
امضاه فذلك الذي لا مرد له بفتح الميم والراء المهملة والدال المهملة مصدر ميمي بمعنى الاصدار والارجاع
لكنه هنا بمعنى البداء اى لا بداء له ح في هذا الامر الموجب المقضي كما علمت مرارا يقول امر الله تعالى اى على
وجه الارادة والاختيار لا على وجه التفويض والاجبار وقوله ع ولم يشأ اى مشية جبر وارادة قسر
وقوله ع وشاء ولم يأمر اى شاء مشية تكليف وارادة تخييرية ولم يأمر على وجه القسر وامر ابليس على
سبيل الاختيار واراد منه السجود من غير القسر والاجبار وقوله ع وشاء اى علم انه لا يسجد اى
لا يجبره بالسجود وقوله ع ولو شاء لسجد اى ولو شاء سجوده لادم ع على الجبر والقسر لسجد لان
الافعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل وقوله ع ونهى ادم ع عن اكل الشجرة اى على وجه الاختيار وكره
منه اكل ثمرتها من غير القسر والاجبار وقوله ع وشاء ان يأكل منها اى شاء ان يخلي اكله منها امرا

اختياره بالمرة واراد ان لا يكون مجبورا في تركه وفي قبول النهي عنه وقوله ع ولو لم يشأ لم يأكل منه
لو لم يشأ ان لا يكون له اختيار في اكله لم يأكل لان المجبور على ترك الشيء ومسلوب الاختيار عن فعله
لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء وحيث اكل علم انه صاحب القدرة والاختيار فيه وانه تعالى اراد ان يكون
فعل العبد وتركه بقدرته حفظا لنظام التكليف وتحقيقا لمعنى الثواب والعقاب فهذا ما تيسر لي في تحقيق
المقام قال رسول الله صلى الله عليه وآله من زعم ان الله تعالى يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله تعالى ومن زعم ان
الخير والشر بغير مشية الله تعالى فقد اخرج الله تعالى من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله تعالى فقد كذب
على الله تعالى فقد ادخله الله النار أقول روى ابو جعفر عن محمد بن ابي عبد الله وغيره عن سهل بن زياد عن
احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن الرضا ع ان بعض اصحابنا يقول بالجبر وبعضهم يقول بالاستطاعة
قال فقال ع اكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال علي بن الحسين قال الله عز وجل يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي
تشاء وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعا بصيرا ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وذلك
اني لا أسأل عما افعل وهم يسألون قد نظمت لك كل شيء تريد فمعناه اذ فيه دلالة على نفي الجبر والتفويض
وثبوت الامر بين الامرين المتضمن على ارادة العبد وقدرته واستطاعته ومع تدبيره الله تعالى ولطفه واعانته فقوله ع
من زعم ان الله تعالى يأمر بالفحشاء اي لا يأمر بها البتة كما نفى عنه في كلامه المجيد وقال قل ان الله لا يأمر بالفحشاء
والمنكر الى آخر الآية وقوله ع ومن زعم ان الخير والشر بغير مشية الله تعالى اي بغير علمه الازلي اذ قد عرفت انه
قد يعبر عن العلم بالمشية وهو الذكر الاول او بغير ارادته فعل الخير وترك الشر ففيه على الاول رد على من زعم
انه تعالى لا يعلمها الا بعد وجودها وعلى الثاني رد على المفوضة القائلين بعدم ارادته وامره ونهيه وتصرفه
وتدبيره في امر خلقه بل له تعالى في امر خلقه مشية وارادة ويعلم جميع امورهم لان الممكن المحدث يحتاج في كل
ان في اوقات وجوده الى المبقي والمعين كما يحتاج في حدوثه الى المحدث ولان لطف الله تعالى لا بد ان يشمل
احوال عباده في جميع الاوقات والازمان وقوله ع فقد اخرج الله تعالى من سلطانه اذ القول بعدم علمه الازلي
بالكائنات وعدم جريان حكمه على العباد مناف لسلطنته على جميع الممكنات وقوله ع ومن زعم ان المعاصي
بغير قوة الله تعالى الى آخره فالمراد بها القدرة التي خلقها في العباد فيقدرون بها على الفعل والترك لان
مبادي جميع القوى من الله تعالى فهو خالقها وجاعلها لمخلوقه الفاعلين للافعال اعم من الاختيارية وغيرها
وقوله ع فقد كذب على الله تعالى اي فيما انزله من الآيات الدالة على ان معاصي العباد مستندة اليهم
لان افعالهم اختيارية لا جبرية ولا تفويضية كما قررنا غير مرة فتذكره

المشية بفتح ميم وكسر شين وسكون ياء وفتح همزه وگاهی همزه قلب بیاء میشود با ادغام
خواهش اول الله تعالى که تعلق بوجود نظام عالم گرفته خلیل قزوینی

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ محي الدين ره اعلى وفقك الله لما يحب ويرضى ان بعض اهل العلم اورد على هذا الحديث القدسي وهو قوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف اشكالا عظيما وذكر انه اشكل عنه كثير من علماء زماننا ولم يذكر والجواب شافيا فلما تاملت فيما اورد الهمني الله تعالى اربعة اجوبة فاذكر ما اورده ثم اردفه بالاجوبة التي الهم الله بها على فالاشكال وهو ان الخفاء من الامور النسبية لابد فيه من مخف ومخفي عليه لا يجوز ان يكون المخفي عليه هو الله تعالى لانه ظاهر بنفسه لنفسه عالم بذاته ازلا وابدا ولا يجوز ان يكون هو الخلق لان الخلق لم يكونوا موجودين في الازل حتى يكون الله تعالى مخفيا عليهم وفي الحديث كان الله ولم يكن معه شيء فالخفاء يقتضي الخلق فتكوين الخلق سبب الخفاء لا سبب الظهور فهذا عكس ما يدل عليه الحديث فان من ظاهره يدل على انه تعالى في الازل كان مخفيا عند عدم الخلق هذا تقرير السؤال قلت الجواب عن هذا السؤال من وجوه الاول ان المراد من الخفاء عدم عارف به سواه فلما اراد كثرة العارفين به بخلق الخلق فعبر عن عدم العارف بالخفاء فانه قال كنت كنزا عزيزا وجوهرا شريفا لكن لا عالم بي سواي غيري ولا عارف بوجودي سواي فاطلق الخفاء واراد لازمه وهو عدم العارفين به فالمعنى كنت ربا محسنا والهًا منعما الا مفيدا او لا عالم بي ولا عارف بكمالي وجمالي فاحببت ان اعرف فخلقت لاعرف فان هذا معنى صحيح لا اشكال فيه الوجه الثاني ان للاشياء وجودين وجودا علميا موجودا وخارجيا فالوجود العلمي هو المسمى بالاعيان الثابتة وهي ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة معلولة بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع للوجود الاصلي كما ان الماهية الثابتة بالجعل المتعلق بوجودها بمهيتها لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بالاجعل وهي وان لم يكن في الازل موجودة بوجود اثباتها اي صح الاانها كلها متحدة بالوجود الواجبي بهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم ما للاشياء المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه في الاسفار لهذا وهي ازلية قديمة والوجود الخارجي حادث فخفاء الله تعالى بالنسبة الى الاعيان الثابتة في الازل فان الاعيان الثابتة موجودة مع الله تعالى لكن لا علم لها به فيكون الله تعالى مخفيا بالنسبة اليها فلما اراد ان يعرفه الاعيان الثابتة اخرجها من الوجود العلمي

و الشيء اذا بلغ غاية الظهور خفي فكانه قال كان نفسي من غاية الظهور ان يخفى على نفسي فضلا عن غيري فخلقت الخلق حجاب ظهوري وستر نوري حتى يخفى شيء من ظهوري ليتمكن الخلق ادراكه الا ترى ان من اراد ان ينظر الى عين الشمس فلم يستطع بصره عن مشاهدته ويحجب بعض نوره فيمكن ادراك شيء من نوره فخلق الخلق حجابا لنوره وجعله سبب الادراكه فقال فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فسبحان من جعل الظهور مانعا للادراك والستر والحجاب سببا للظهور والادراك وهو اعلم بالحقايق من افادات مولانا صدر الدين الشيرازي

فایدة

باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی بواسطه آنکه اگر
معنی وجود و موجود بلکه بدیهی التصور است مشترک باشد میان واجب و ممکن آن معنی عینی ذات واجب الوجود
خواهد بود یا جزو ذات واجب خواهد بود یا عارض ذات واجب پس میگوییم که نمی تواند بود که وجود بلکه
بدیهی التصور است و صفت ممکن است و محتاج است بذات ممکن عینی واجب الوجود بالذات باشد اما اولا
بواسطه آنکه آن معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست اما ثانیا بواسطه آنکه صفت است
و صفت عینی ذات نمی تواند بود چنانکه جمیع جای آنکه عینی ذات واجب الوجود باشد اما ثالثا
بواسطه آنکه محتاج است و محتاج عینی ذات واجب الوجود نمی تواند بود و دیگر آنکه وجود یا آنست که مقتضی
عروض است یا مقتضی لاعروض که آن قایم بذات بودن است یا مقتضی هیچکدام نیست اگر مقتضی عروض
است پس در این جا که یافت شود عارض خواهد بود پس لازم می آید که ذات الله تعالی عارض باشد
و این محال است و اگر مقتضی لاعروض است لازم می آید که وجود ممکن نیز قایم بذات باشد پس وجود
ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است و اگر مقتضی هیچ کدام نیست پس اقتضای
عروض و اقتضای لاعروض بسببی میخواهد غیر معنی وجود پس لازم می آید که واجب تعالی در قایم
بودن بذات محتاج باشد بغیر و این محال است پس وجود عینی ذات الله تعالی نتواند بود
و نمی تواند بود که وجود جزو ذات واجب تعالی باشد بواسطه آنکه با لزوم این معنی لازم
می آید که مرکب نیز باشد و نمی تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالی باشد بواسطه آنکه
فاعل آن وجود یا آنست که ذات واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود اگر ذات
واجب الوجود است لازم می آید که یک جز هم فاعل وجود و هم قابل وجود باشد و این محال
است و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می آید که واجب الوجود در وجود خود
محتاج باشد بغیر پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است
پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود پس اشتراک
در لفظ وجود خواهد بود نه در معنی
[illegible] معلوم است از آن و از آنچه بیان کردیم ظاهر شد
معلوم و الله

اعلم وفقك الله لما ينبغي ويرضى ان بعض اهل العلم اورد على هذا الحديث القدسي وهو قوله تعالى كنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف اشكالا عظيما وذكر انه سئل عنه كثير من علماء زماننا ولم يذكروا الجوابات فيها
قبلي فتاملت فيما اورده والهمني الله تعالى في جوابه اربعة اجوبة فاذكر ما اورده ثم اردفه بالاجوبة التي الهم الله تعالى بها
فالاشكال هو ان الخفاء من الامور النسبية لابد فيه من مخفي ومخفى عليه لا يجوز ان يكون مخفيا عليه هو الله لانه ظاهر
بنفسه لنفسه عالم بذاته ازلا وابدا ولا يجوز ان يكون هو الخلق لان الخلق لم يكونوا موجودين في الازل حتى يكون
الله تعالى مخفيا عليهم كان الله ولم يكن معه شيء فالخفاء يقتضي الخلق فيكون الخلق سبب الخفاء لا سبب الظهور فهذا عكس
ما يدل الحديث في ظاهره يدل على انه تعالى في الازل كان مخفيا عند عدم الخلق هذا تقرير السؤال قلت الجواب عن هذا السؤال
من وجوه الاول ان المراد من الخفاء عدم عارف به سواه فلما اراد كثرة العارفين به خلق الخلق فعبر عن عدم العارف
بالخفاء فكانه قال كنت كنزا عزيزا وجوهرا شريفا لكنني لم يكن عالم بي غيري ولا عارف بوجودي سواي فاطلق
الخفاء واراد لازمه وهو عدم العارفين به فالمعنى كنت ربا محتجبا والها منفردا مفيدا ولا عالم بي ولا عارف
بكمالي وجمالي فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق هذا معنى صحيح الوجه الثاني ان للاشياء وجودين وجود علمي ووجود
خارجي فالوجود العلمي هو المسمى بالاعيان الثابتة وهي ازلية وقديمة والوجود الخارجي محدث فخفاء الله تعالى بالنسبة
الى الاعيان الثابتة لكنه لا علم لها به فيكون تعالى مخفيا بالنسبة اليها فلما اراد ان يوصل الاعيان الثابتة واخرجها
من الوجود العلمي الى الوجود الخارجي يعرف الله تعالى اذ لا يعلم الله الا بالموجود الخارجي الوجه الثالث قال في الصحاح نقلا
عن الاصمعي خفيت الشيء بمعنى كتمته وخفيته بمعنى اظهرته وهو من الاضداد فقوله كنت كنزا مخفيا يجوز ان يكون
المراد بالخفاء الذي بمعنى الظهور فمعنى الحديث ح كنت كنزا ظاهرا لنفسي ولم يكن بي عارف سواي فاحببت
ان يعرفني غيري فخلقت الخلق ٤ حجاب ظهوري وستر نوري حتى يخفى شيء من ظهوري ليمكن الخلق ادراكه لان من
اراد ان ينظر الى عين الشمس فيكشف يضع يده على حاجبه ويحجب بعض نوره ببعده حتى يمكنه لادراك شيء
من نوره فخلقت الخلق حجابا لنوره وجعله سببا لادراكه فقال فاحببت ان اعرف فخلقت [illegible]
في حد الظهور رافعا للادراك والستر والحجاب سبب للظهور والادراك والله اعلم بالحقايق

هستی چه بجود هست و هم نگردد نیست
پس حق خود اوست ورنه دیگر حق چیست
از حال عدم هرکس وا زنا هست
کاین هر دو نویم هست در وهم ما نیست

زبان چینی و منشعبات آن که برمی و تبتی و ترکی باشد از قدیم بعید است
و سریانی منسوب است باراضی سوریه که بلاد شام است
و عبری و عبرانیه زبان اهل کنعان است و لغت یهود ان است
که در زمان عابر که مشهور بهود علیه السلام است بوده و یعرب بن قحطان
که پسر [illegible] بود است تغییر داده عبری را بعربی که حالا ان فرق
ندارد بغیر از عبری و [illegible] فهم)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

در بیان خطوط مرموزه و اقسام مشهوره ان **قلم هندی** ابقغ بکر جلش دمت

۱ ۱۰ ۱۰۰ ۱۰۰۰ ۲ ۲۰ ۲۰۰ ۳ ۳۰ ۳۰۰ ۴ ۴۰ ۴۰۰

هنث وسخ زعذ حفض صیط

۵ ۵۰ ۵۰۰ ۶ ۶۰ ۶۰۰ ۷ ۷۰ ۷۰۰ ۸ ۸۰ ۸۰۰ ۹ ۹۰ ۹۰۰

قلم هندی که اجاد بخط میزند و عشرات منقصد بخط

۱۲۳۴۵۶۷۸۹

اخاد مسلارد ذیلی از خط ثنتن بعد از کد الوف و میکدزه از خط مات و عشو ...

الوف ۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹ **مات** ۱۲۳۴۵۶۷۸۹۹ **عشرات**

۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹ **قلم بناوی** نیز قسم است و حتلاف حروف در کلمت هر یک نوشته میشود بر تب حروف

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص

ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ه ی لا

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض

ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ه ی لا

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص

ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن

قلم یونانی دو قسم است قسم اول

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر

ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق

ک ل م ن و ه ی لا قسم دوم

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش

ص ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ه ی لا

قلم عبرانی شش قلم است قلم عبرانی قدیم

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط

ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ه ی لا

قلم سریانی دو قسم است

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ

ف ق ک ل م ن و ه ی لا

سایر از عبرانی یقین یافت شده است

ا ب ت ث ج ح خ د ذ

ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ه ی لا

قلم الانجار

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س

ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م

ن و ه ی لا

قسم دیگر از قلم انجار بترتیب حروف تهجی

اخره قلم دیگر از انجار که موافق قسمی از قلم رومی است

قلم شاناق ورنظع اصحاب السیمیاء

قلم فرنگی بترتیب ابجد

قلم طرفال

قلم پهلوی

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن

قسم دیگر بحروف ابجد

قلمی دیگر بحساب تهجی

قلم طرزی ع ح س ج غ ذ د ب ث ش ف ت ی خ ز ا ل ک ه م ض ق

ط ه ص ن د ظ د قلم قلفیط بابلی جبته حل عقود مجرب د السنه اند بترتیب حروف

قلم قلفیط کاهی صغیر جبته ثغور

قلم قلفیط دیگر

قلم کاهی بترتیب ابجد

قلم صینی بترتیب ابجد

قلمی که جابر بن حیان کتاب راحة را نوشته بدستور حروف تهجی

قلم معروف براخیمی بترتیب حروف

قلم ارمادرسی بترتیب حروف

قلم رملی مقطعی بترتیب حروف

قلم نبطی بترتیب حروف

قلم لطینی بترتیب حروف

قلم قبطی بترتیب ابجد

قلم کتاب بلیناس وطلسمات بترتیب حروف

قلم کتاب الصعید زرنیخ وکبریت وغیره بترتیب حروف تهجی

قلم کتاب نوامیس الکبر هرمسی بترتیب حروف ا ب ت ث

قلم کتاب اسرار الاسرار در معرفت روحانه بترتیب حروف

قلم روحاز بترتیب حروف

قلم صلبانه ترتیب حروف

قلم زنجات که جوابات از ابابی قلم نوشته اند ترتیب حروف

قلم سیمیای کبیر ترتیب حروف

قلم تکلیل ترتیب حروف

لام و میم نوشته نشده

قلم رومی ترتیب ابجد

مشجر دلسقوریدوسی ترتیب حروف

قلم سیبای صغیر ترتیب حروف

قلم العقول ترتیب حروف

قلم القابد ترتیب ابجد

قلم داوودی ترتیب حروف عزائم اکرابی خطا

قلم اسمعیلی ترتیب ابجد

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩

قلم الطبیعی ترتیب الدبید

قلم جعفری ترتیب حروف

ثث

حروف بزنیت قلم الاسرار

قلم جری بزنیت حروف الی

قلم مشجر که سروکش مانند حساب ابجد انچه مطلوب است خط را بر یمین نهند و هر حرفکه
ابجد میکشند و انچه مطلوب است خطوط جانب یسار رو آخران

قسمی دیگر از سروکش بحساب غضنفر طبیشد دسواخ طلحه
کصدفت معجث است که بجای کلمات ابجد ازین کلمات را
حساب کنند

قلمی دیگر که در رساله هذا نوشته شده است و در بنی بحر ز منبعد اینست

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف

ق ک ل م ن و ه ی

در ذکر بعض از مواضع که خارج از اقالیم سبعه است مواضعی که در خارج اقالیم سبعه بعضی بر دو قسم منقسم میشود یکی آنکه از جنوب خط
استوا است و آن را باصطلاح اهل هیئت ما وراء خط استوا خوانند و عمارت آن بتقریب شانزده درجه
باشد و دیگری در عرض جنوبی بر عهد بطلمیوس کسعده و شصت و پنج فرسنگ است تقریبا و بحسب فراسخ ماموتی نهصد و شصت و
شش فرسنگ باشد و در بعض کتب بنظر نگارنده سطور رسیده که از شهرهای معروف این مواضع یکی سفالة الزنج است
که معدن طلا در آنجاست و دیگری کلوه است از بلاد السودان و عقبلانه رسوق الله القسم و کله از بلاد بربره جزیره
لنکبالوس که اهل جزیره مردم خوار باشند و تجار خود را با سلحه مکمل کرده باشند نزدیک آن جزیره روند
و آهن بدیشان فروشند و عنبر خریداری کنند و جزیره سکندب و جبال القمر که عود قماری از آنجا
خیزد و ناحیه کلکله که اهل آن ناحیه مسخ و زشت باشند و خراج بدیشان گذارند که هر روز مبلغی
خرج ایشان کنند و مهیا دارند تا ایشان بیایند و بخورند و بروند و اگر در راتبه ایشان
مکر و تاخیر واقع شود مضرت رسانند و خانقو که در بنیه جنوبی است و سبلا که از منطقات و محصول آن
سرزمینی است و جزیره الفضه و رعاده و برعانا و غیر ذلک که در تعداد آن زیادتی فایده نیست و در بعضی
ازین بلاد مشتمل بر قصبات و قری و مدائن صغار و کبار و لوادات و جبال و دایر احصار از شهرهای
بزرگ ربع جنوبی است و انهار کثیره که شرح آن بر سبیل تفصیل مستلزم اکثار و تطویل است قسم دوم
از مواضع که خارج اقالیم سبعه مواضعی است که از اماورا اقلیم السابع خوانند و عمارت
آن از پنجاه درجه و ثلثی که آخر اقلیم هفتم است بقول اصح تا عرض شصت و شش درجه و بعضی دیگر از
اقالیم مذکور ثابت دو درجه و سی دقیقه گفته اند که فراسخ آن بحسب بطلمیوس چهار صد و هشتاد و شش
فرسنگ است تقریبا و بحسب ماموتی چهار صد و نوزده فرسنگ است بتقریب و چون از آن عمارت
بگذرند از شدت سرما و برف نشو و نمای زرع و حیوان و نبات مدید نشود و از بلاد این مواضع مشهوره
مواضع یکی شهر بلغار است که اهل بلغار بسیار زیرکی بدانجا روند و دیگر یوزه است که اهل
آنجا وحشی باشند و با مردم الفت نگیرند و چون تجار آنجا روند و به آنکه میان ایشان

ملاکان داخل شود خرید و فروخت کنند و بعضی این معنی سابقا اشارتی رفته و سنجاب و سمور متاع این
کشور باشد و این جمله در عرض پنجاه و شش فرسنگ و شصت و یک درجه باشد و روزها دراز این مواضع به هفده و هیجده
و نوزده ساعت رسد و در عرض شصت و سه عمارتی بزرگست و سکان آنجا از شدت سرما بدان شش ماه
در چاههای بسر می برند و روز دراز ایشان بیست ساعت بود و در عرض شصت و چهار و نصف قومی
باشند که هیچ چیز ندانند و کس نشناسند که از جمله مقالیه باشند و روز دراز ایشان بیست و
یک ساعت بود و در عرض شصت و پنج و کسری عمارت عظیم است اهل این موضع را قامت پنج شبر و موی
روی ایشان روی سر بر شبه جلود ابدان ایشان سیاه باشد و بدان نقطها زرد و سفید
و جمعی دیگر از ایشان جناح دارند که بدان طیران کنند اما از مقام خود بیرون نتوانند امد
و چون بیرون ایند در حال بمیرند و نهار را طول این موضع بیست و دو ساعت بود و در عرض شصت و
شش و کسری که تمام هیبت کائنات نیز نوعی هستند که در طبیعت مشابه وحوش باشند و تمیزی
در میان ایشان نباشد و روز دراز آنجا بیست و سه ساعت رسد و همچنین در عرض شصت و شصت
و ربعی روز یکماه باشد و در عرض شصت و هفت درجه روز دو ماه گردد تقریبا و در عرض هفتاد و سه
و نصف روز سه ماه شود تا بعرض هشتاد و دو درجه و نیم شمال نیز حیوانات عمارتی غیر
عظیمه نیست و چون فایده چندان بر ذکر آن ترتب نمی یابد اختصار کرده می اید و چون
عرض ربع مسکون هشتاد و چهار درجه رسد روز پنج ماه باشد و چون عرض به نود درجه رسد
که ربع فلک است شش ماه یکروز و شش ماه یکشب باشد و شبانه روزی یکسال تمام
بود و در آنجا رحی فلک رحوی باشد

جزیره ... از جمله جزائر بحر ...
و ساکنان آنجا ...
مردمی ...
گویند که صنفی از طیور
در این جزیره باشند ...

جبل الکلام بدایت آن از میان مکه و مدینه است و تا شام بحد حمص رسد و از انجا بانطاکیه
و ملاطیه و شمشاط گذشته و بر دریای طبرستان گذرد و بر نواحی دیالمه و گیلان و قزوین و ری
و جرجان و دامغان و طوس و نیشابور عبور کند تا حدود غور و غرجستان و بلخ بگذشته
و بجزیره سراندیب نیز در اید و از آنجا بمحیط منتهی شود چنانچه گویند که کوه قاف عبارت
ازین کوه است که در عرصه مسکون کشیده شده است

جزیره لمناس از جمله جزائر بحر ...
و ساکنان انجا بقامت یک گز بیش نباشند
و بیک چشم اعمی و بتمامی مفلوج اند چنین
گویند که صنفی از طیور در این جزیره باشند
که هر سال بدین جماعت محاربه کنند و بمنقار
چشمهای ایشان را کور سازند

بحر قلزم که از آن فی البحر و بحر الاحمر و بحر الیمن و بحر عدن نیز گویند از جمله خلیجات بحر هند است
و از اقصی یمن تا عدن بر شرقی وادی ایلات است محمد بن عثمان المغنی در کتاب عجائب البحار گوید
که هلاک فرعون و معجزهٔ موسی ع در این بحر بوده است و محققین که نیتقول درست نیست چه از یمن دریا
تا مصر سه مرحله است و طول این دریا از طرف شمال چهار صد و شصت و شش فرسخ نیز و با از گوشهٔ
شرق تا شصت فرسخ آید و قلزم اسم است چه قلزم ناقصه قصبه است که در ساحل این دریا بطرف
غربی واقع شده پس آن دریا که بقرب آن آبادی واقع شده و بقلزم اشتهار یافته غلط عام است

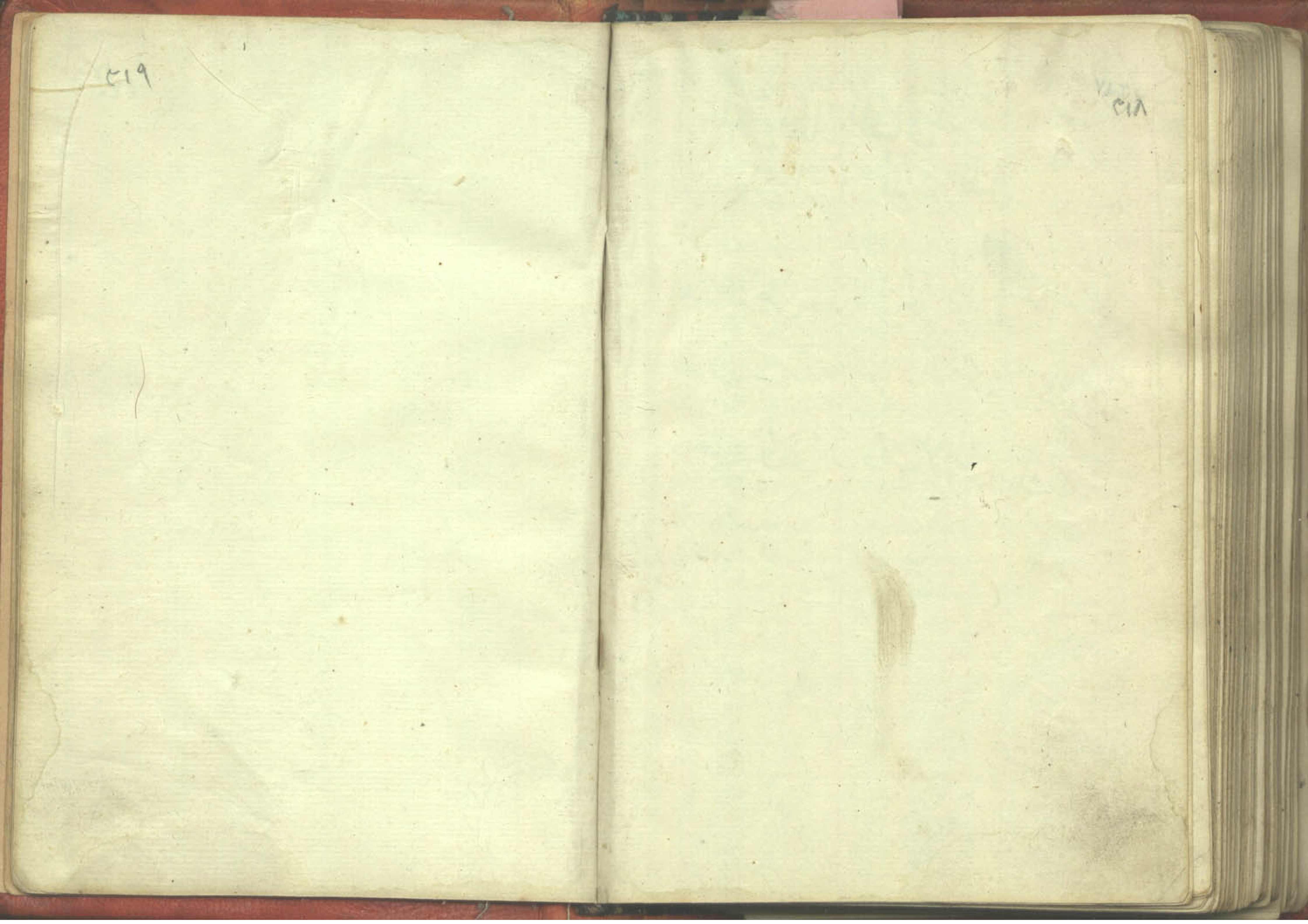
در معرفت جهات زمین و ابتداء او در طول از مغرب است تا مشرق و آن را طول بلد گویند و ابتداء در عرض از خط
الاستوا است تا آنجا که قطب بسمت الراس شود و آن را عرض بلد گویند پس طول یک صد و هشتاد درجه باشد و عرض نود درجه
و از خط استوا تا آنجا که عرض شصت و شش و نیم باشد هفت قسم کرده‌اند و هر یک را اقلیم نام نهاده‌اند و عرض
هر اقلیم بقول بعضی زیاده از بیست درجه نباشد و کمتر از یک درجه دیگری و طول او صد و هشتاد درجه باشد اما
در اقلیم اول شصت و سه شهر است و در دوم مقدار هفت شهر و در سیم صد و نود و [illegible] شهر و در چهارم
[illegible] بیست و سه شهر و در پنجم صد و شصت و شش شهر و در ششم صد و چهار ده شهر و در هفتم [illegible] شهر
شد و ملا علی قوشچی در شرح زیج [illegible] میگوید در روی زمین پنج بحر است دیگر پنج بحر قلزم [illegible] در بلاد طبرستان
که گیلان بر کنار آن بحر واقع است و این مخالف قول سابق است

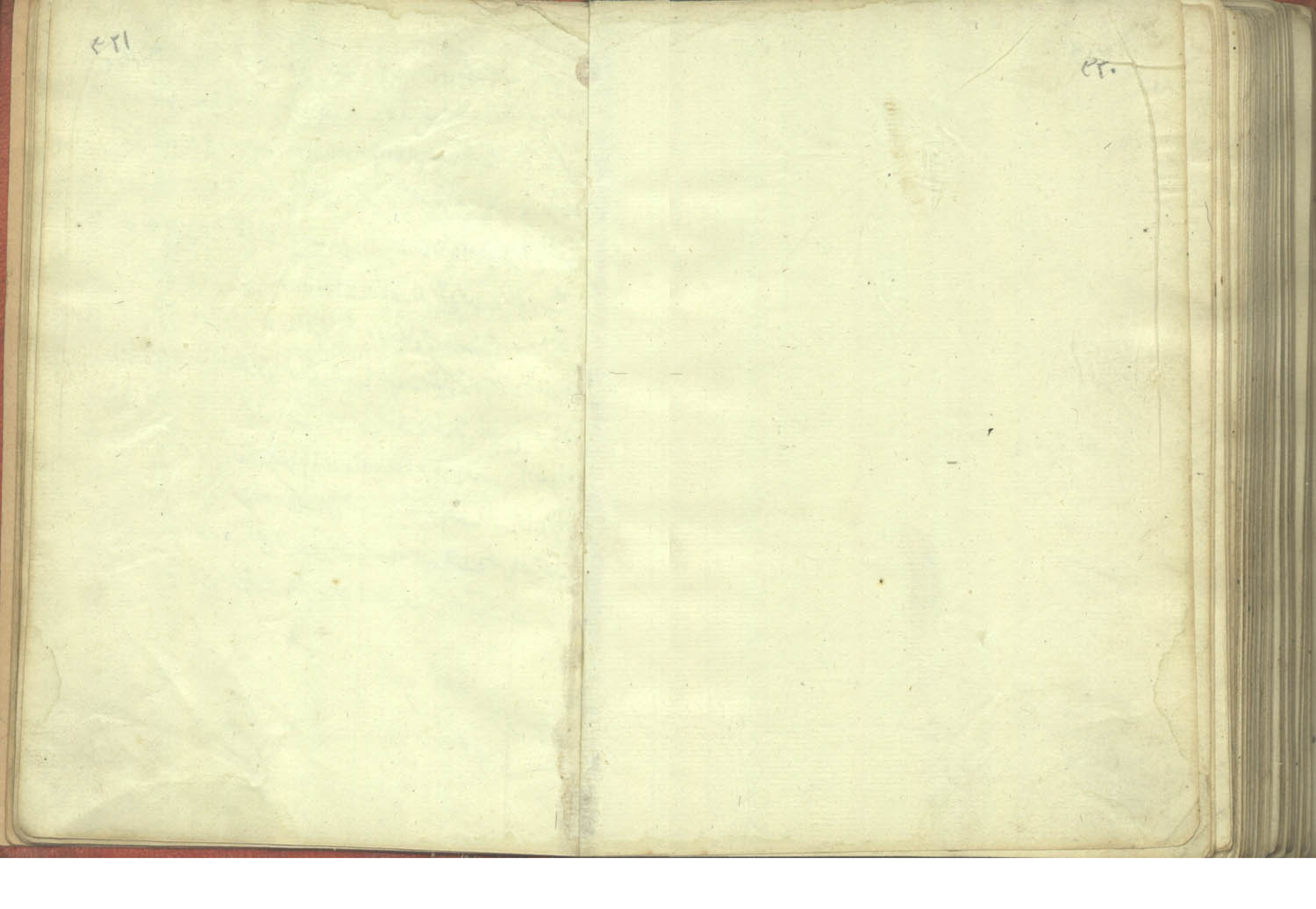
خلیلی قطاع الفیافی کثیرة
ولکن ارباب الوصول قلیل

جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین

تا که از جانب معشوقه نباشد کشش
کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

مصرع وجودک ذنب لا یقاس به ذنب





توضيح عبارة للعلم الثالث وهي قوله في وجه ت وى الزوايا اه الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربع من الست بقي
اثنتان بيانه اذا اخرجنا ضلع ب ح من مثلث ا ب ح من الطرفين الى ح ه واخرجنا ا ح وخط
موازيا لخط ع ه حدث ح وقوع ا ب على ع ه ع ب زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ح عليه
ايضا زاويتان كذلك ومن وقوع احدهما على ح د ايضا زاويتان كذلك ففي هذه ستة زوايا
معادلة است قوايم ووجه المعادلة ظ وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة
عن خارجه اعني ح ا ب ا ب ه و ا ح ا ح ع ثم نقول زاويتا ح ا ب ا ب ه معادلتان لقائمتين
لانهما داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط ا ب على ح د و ه ع المتوازيين بالتاسع والعشرين
من اول الاصول فعادلتا القائمتين ومثل ذلك يبين ان زاويتي د ا ح ا ح ع ايضا معادلتان
لقائمتين فاذا اسقطنا هذه الاربع المعادلة للاربع قوائم بقي من الستة المعادلة لست قوايم زوايا
الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب وللعبارة معادلتان لقائمتين فلو فرض لو اسقطت
من الثمان توضيح الكلام ثم لم اخرج بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج ا ح من جهة ا ب من جهة
ب ح تحصل تحصل ايضا اخريان معادلتان لقائمتين زاويتان اخريان
ومع لو قيد اسقطت الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما في جهة ايضا
لحصل اخريان كذلك ومع لو اسقطت العشرة من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايضا

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خص الانسان بمزيد التكريم وخلقه في احسن تقويم ونصلي على نبيك الهادي الى النهج القويم
وآله الداعين الى الصراط المستقيم وبعد فقد وقفت على هذا الشرح المستطاب الذي تنشرح به صدور
اولي الالباب في كل باب فوجدته جامعا لما هو المهم والاهم حتى صار التقويم التام به اكمل
واتم لكشف النقاب عن وجه كثير من الحقائق ورفع الحجاب عن جم غفير من الدقائق لاشتماله
على توضيح المطالب وتنقيح المآرب بعبارات رائقة واشارات فائقة فلو اطلع المحقق
الرضي على هذا الشرح الشريف والتاليف اللطيف لانشرح صدره بالوقوف على
جواهر اسراره والعثور على زواهر افكاره ولقال احسنت احسنت ايها
الفاضل اللمعي والمدقق اللوذعي لا زال سعيك مشكورا واسمك في صدر جريدة
اهل الفضل مسطورا فلقد زينت رسالتي وحققت مقالتي بايضاح رموزها
وابراز كنوزها واظهار رقائقها وابداء خباياها وتحرير مقاصدها وحل معضلاتها
وتيسير غوامضها ومشكلاتها فعليك مني اشرف السلام والطف التحية والاكرام
كتب هذه الاحرف اقل العباد محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي عفي الله عنه
في شهر ربيع الاول سنة ثلث وعشرين بعد الالف حامدا مصليا مسلما

و اظهر كتاب شرح [illegible] مظفر
ثبت شده بعد نقل شد

زمین جزایر واق واق و قیمت ۴۴

و یکهزار فرسنگ که قدم آدم برآنجا رسیده است و هفت هزار فرسنگ قاف تا قاف است و یکهزار فرسنگ کوه و جبال ظلمات
یاقوت اصفر و احمر است و ده هزار فرسنگ زمین ولایت اسلام است از حد شام و فارس و خراسان و بلخ و کیلان و مازندران
سعید و مصر و عراق
و آدربایجان است والله اعلم
و کوه البرز تا ...

من نتایج الدین منجم خوارزمی

جلال الدین رومی نسبش بابی بکر علیه اللعنه میرسد لیکن شیعه است مقبول خاص و عام اهل عالم است
محمد بن حسین بلخی است دلش مخزن اسرار الهی و خاطرش محیط انوار نامتناهی بود در تحصیل علوم
یقینی عالم ربانی و در مراتب توحید و تحقیق مسالک حداند رموز و اشارات عالم غیب را البته
سخن گستری بیان کرده و طریق عین الیقین را بواسطه علم الیقین بعیان رسانیده موج
چون برآمد زد آن بحر زخار از طرف لؤلؤ منظوم بر ساحل فکنده از هر طرف پدرش
بهاء الدین از جمیع علما و فضلای بلخ بود در تصوف نخ گفته و وعظ بود با جماعتی کثیر از
اصحاب و فرزندان عزیمت حج کرده چون به نشابور رسیدند بشیخ عطار بدیدن
او رفتند جلال الدین کودک بود شیخ کتاب اسرار نامه را بدو بهدیه داده و بپدرش
گفته زود باشد که این پسر آتش در سوختگان عالم زند مولانا بهاء الدین بعد از سفر
حجاز میل سفر روم کرده چه استادش سید برهان المحق ترمذی گفته بود که کار شما
در روم است بعد از فوت پدرش علم و کمال مولانا جلال اضعاف مضاعف مرتب
پدرش چنانچه چهار صد طالب علم را درس گفتی و از علم ظاهر بباطن راه برده دست
ارادة بدامن شیخ العارف شیخ چلپی حسام الدین قونوی زده و بعد از مدتی شمس الدین
تبریزی که مولانا اقتدا داد پسر خاوند علاء الدین بود از نژاد کیا بزرگ امید است
که دفاتر و رسایل ملاحده را سوخته و شعار اسلام در بلاد ملاحده ظاهر کرده

مرید شیخ الشیوخ رکن الدین
هرات بنی است ... بعد از او شاه
بعضی گویند او ... داشتند
و میان غوردان ... بعد از او
و در کودکی او را از ... بعد گفته
علم و ... بود از فرزندان
شمس الدین ... بخشند

الهی شهرت داد در معرفت و ریاضت و سلوک مقامی عالی داشت روزی شیخ رکن الدین
شمس را گفت که ترا میباید رفت که در روم سوخته ایست آتش در وی میباید زد
شمس باشارت او بروم رسید و مولانا را که از مدرسه بخانه میرفت دریافت در جلو مولانا
روان شد و سوال کرد که غرض از ریاضت و مجاهدت چیست و تکرار و دانستن علم چیست
مولانا گفت روش سنت و آداب شریعت شمس گفت اینها همه از روی ظاهر است
مولانا گفت ورای این چیست شمس گفت علم آن است که بمعلوم رسی و از دیوان سنائی
این بیت برخواند علم کز تو ترا نه بستاند جهل از آن علم به بود صد بار مولانا
ازین سخن بسیار متاثر شده بگریه آمد و از تکرار افاده بازماند همواره با شمس
صحبت داشت و تنها با او بصحرا رفتی شور و غوغا از منزل و اصحاب برآمد
که سر و پا برهنه آمده و مولانا را از راه در برده همواره ازین باب تشنیع
کردندی شمس از اینها مولانا برگریخت مولانا را نور و اشتیاق در درون شعله
زد بیطاقت شده بطرف تبریز آمده شمس را همراه بروم برد مدتی دیگر در صحبت او بود
باز بسبب تشنیع مردم شمس بشام رفت اکثر غزلیات مولانا در فراق شمس گفته
گویند که در خانه مولانا ستونی بود چون غرق بحر محبت شدی دست دران ستون زدی
بچرخ آمدی و اشعار میگفتی دیوان اشعارش سی هزار بیت است و مثنوی چهل [illegible]
هزار وفات مولانا در شهر قونیه روم بود در سنه احدی و سبعین و ستمائه عمرش [illegible] سال

حکایت وجدان جزیرة معمورة وسیعة جداً فی سنة ثمانین وتسعمائة
هجریة مشتملة علی المعادن والغرائب

آنچه از اهالی فرنگ استماع شد و قریب بتواتر رسیده این است که در تاریخ نهصد و هشتاد هجری از طوایف
فرنگ گروهی که ایشان را قسطلیان گویند جمعی از ملاحان دریا و رزان حاذق خود را بسرکردگی
معلمی ماهر با سه کشتی از اصحاب سیاحت را خبر بقطری از اقطار بحر محیط روان نمودن کرده
بادبان سفاین افراشته چند کلاغ سبکبال پرواز با خود داشته اند بعد از آنکه مدت دو ماه کشتی
بر سطح دریا جریان داشته کلاغی بپرواز در آورده کلاغ روی باوج هوا گذاشته بعد از مدتی مدید
که در پرواز بود چون از ساحل نشانه ندیده باز بکشتی عود نموده و بعد از مدت دو ماه دیگر که
مسالک بحر را باقدام سفاین در نوشته اند کلاغی دیگر را بطیران در آورده آن نیز چون اثر
از خشکی نیافته بزورق شتافته و نوبت سیوم که آنچنان دو ماه دیگر بادبان خطوات سفینه
ساحت بحر را پیموده کلاغ سیوم را بپرواز در آورده آن طایر تند بال عزم فرار کرده
و از نظر نهان شده معلم ماهر را مظنون شده که ساحلی نزدیک گردیده بعد از سه روز جزیره
ظاهر گشته که کران آن پیدا نبوده و سکنه آن چون حیوانات عجم برهنه تن و بی برگ و ستر عورات
کرده بوده اند و غذای ایشان میوهای جنگلی بوده معلم لنگر سفاین انداخته و با فوجی از تفنگ
اندازان چابکدست بمحاربه و مجادله اهالی آن جزیره پرداخته چون آن گروه هرگز صدای
تفنگ و توپ نشنیده و بجز از امثال خود کسی را ندیده سلاحی بغیر از چوبهای نیزه
مانند سر تیز کرده نداشتند جمعی کثیر از ایشان طعمه نهنگ تفنگ گشته روی بهزیمت
آورده این خبر جانشکر را ببزرگ و فرمانده خود بردند و متعاقب فوجی دیگر هم
از آن صنف روی بمقاتله اهل کشتی آوردند لیکن اکثر هدف سهام هلاک
میگشتند و بدین نیران محاربه مشتعل میبود تا اهل کشتی چند نفر از آن گروه را زنده
بدست آورده در ساحل آن بحر لنگر سکون افکندند ملاحان لنگر ده بابندگ دفتی دفف
شدند

شدند و چون سه نفر از ایشان را نزد سرکرده ایشان فرستاده اعلام نمودند که ما را از رکوب این بحر
پرخطر و نزول در این جزیره غرابی از غرض ضرر شما نیست بلکه مطلب آن است که از آوردن
امتعه نفیسه که ساحت این دیار را از آن خالی است بار اشیای این بقاع پردازیم و آنچه در
بلاد یافت نشود در عوض گرفته بدیار خود بریم و سبب معموری دیار و ارتباط اهالی این مکان
بممالک مسکونه عالم باشیم بعد از ادای پیغام والی آن قوم سر رضا جنبانیده ایشان را رخصت
سکنی و ساختن جا داده و بابندگ دفتی حصنی حصین در ساحل بحر افراخته والی قسطلیان را
باخبار آثار این جزیره خوشوقت ساختند والی قسطلیان چند فرد جهاز مشحون باصناف اطعمه
و البسه و امتعه مناسب آن دیار با سرکرده معلم مهارت پیشه روان نمود و بعد از وصول آنها را
بر اهالی جزیره عرضه نمود تحفه چند بجهت شاه ایشان فرستاده و راه موافقت و آمد و شد گشاده
و آنچه مذکور میشود این جزیره عالمی است جدید و بنائی است نو بوسعت کل ولایات ایران و روم
و مصر و شام و عربستان و الیوم پادشاه اسپانیه و قسطلیان که از اعاظم ملوک مسیحیه و فرنگ که او
نیز در کمال عظمت و وسعت مملکت است در تصرف دارند و در آن دیار زر و زبرجد
بسیار نفیس و معادن زر و نقره بسیار است و در بحران مروارید در غایت بزرگی که از
یک مثقال تا دو مثقال وزن بهم میرسد و ظاهرا این بلاد نیز در ربع شمالی است اما نه ربع مسکون
بل ربع دیگر که از طرف شمال با این ربع متصل است و شاید که تا عرض سی درجه و بیشتر
شمالی معموره باشد و طول آن نیز تخمینی قریب بطول بعضی از بلاد ایران است حاصل این
ربع که جزیره مذکوره در آن است با ربع مسکون یکنصف کره ارض است که از عرض خط استواء

بسم الله الرحمن الرحیم بدان وفقک الله تعالی که اصحاب بحث و نظر از برای مراتب موجودات در موجودیت تمثیل کرده اند
و چنین گفته اند که پوشیده نیست که اشیاء نورانی را سه مرتبه است اوّل آنست که نور وی مستفاد باشد از غیر چنانکه
روی زمین از مقابلهٔ آفتاب روشن گردد و شعاع و درین مرتبه سه چیز است یکی زمین در مقابلهٔ آفتاب دوم
شعاع که بر روی زمین افتاده سیم مقابلهٔ آفتاب و این سه با یکدیگر متغایرند و از آنکه زایل شدن شعاع از روی
زمین جایز است بلکه واقع است مرتبهٔ دوم آنست که نور وی مقتضای ذات وی باشد چنانکه آفتاب
بر آن تقدیر که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بوده و درین مرتبه دو چیز باشد یکی جرم آفتاب دوم
نوری که در آن جرم است و این هر دو با یکدیگر متغایرانند و هرگاه که جرم آفتاب مستلزم نور وی باشد
چنانکه مذکور شد جدا شدن آن از آن جرم جایز نباشد مرتبهٔ سیم آنست که بذات خویش روشن
و ظاهر باشد نه بنوری که زاید بر ذات وی است چنانکه نور زیرا که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست
و نباشد که نور آفتاب تاریک نیست بلکه آن نور بذات خویش روشن و ظاهر است نه بنور
دیگر که بذات وی قایم باشد و درین مرتبه یکچیز است که بخود و بر دیدهای مردم ظاهر است و دیگر چیزها
بواسطهٔ وی ظاهر می شود و بآن مقدار که قابلیت ظهور دارند و هیچ مرتبه در نورانیت بالاتر
ازین متصور نیست و چون این مقدمه در محسوسات ظاهر و متصور گشت بدانکه وجود نورانیست
معنوی و اشیای موجود را در موجودیت بتقسیم عقلا همین سه مرتبه است اوّل آنکه وجود وی مستفاد باشد از غیر چنانکه
مشهور است در ماهیات ممکنات پس در اینجا سه چیز است یکی ماهیت ممکنه دوم وجود وی که مستفاد
از غیر است سیم آن غیر که مفیض وجود است بر آن ماهیت و شک نیست که انفکاک وجود از ماهیت چنین موجود
بنظر بذات وی جایز است بلکه واقع است مرتبهٔ دوم آن است که ذات وی مقتضی وجود وی باشد بر وجهی
که محال بود جدا شدن از وی و این حال واجب الوجود است بمذهب جمهور متکلمان و درین مرتبه دو چیز
باشد یکی ذات واجب دوم وجودی که مستفاد باشد از آن ذات و معلوم است که انفکاک وجود از چنان
موجود بنظر بذات وی محال باشد لیکن بنا بر مغایرت ذات و وجود تصور انفکاک ممکنست مرتبهٔ سیم
آن است که موجود بوجودی که عین ذات اوست نه بوجودی که مغایر ذات وی است چنانکه حقیقت وجود
زیرا که اشتباه نیست در آنکه حقیقت وجود در غایت دوری است از عدم و هیچ چیز را از عدم این مقدار دوری
بر آن قیاس که نور را از ظلمت دوری است در غایت و هیچ چیز را از ظلمت این دوری نیست پس همچنانکه

نور بذات خود نور است و محال است که نور مظلم گردد و همچنان وجود بذات خود موجود است و محال است
که معدوم و نیست باشد و درین مرتبه یکچیز باشد که او بخود موجود است و اشیاء دیگر باو موجود باشند بحسب قابلیت
چنانکه دانسته شد که نور بخود روشن است و دیگر چیزها باو روشن شوند و در اینجا بنا بر اتحاد ذات
و وجود تصور انفکاک ممکن نباشد و در هیچ مرتبه در موجودیت بالاتر ازین تصور نتوان کرد
و این حال واجب الوجود است بمذهب حکما و اوایل و مذهب صوفیه که ایشان را موحده خوانند و از بعضی جهة
اوایل گفته اند که واجب الوجود محض وجود است قایم بذات خود و مذهب صوفیه موحده در ایجاد اشیا
واجب یا وجود مشهور است و این مقدار که واجب الوجود عین وجود است میان طایفه اول و طایفه
موحده متفق علیه است بنا بر آنکه بدیههٔ عقل جازم است بر آنکه واجب الوجود اعلی مراتب موجودیت باشد
چنانکه هیچ مرتبه موجودیت از آن اعلی و اقوی نباشد اگر مرتبه بالاتر از آن مرتبه بودی آن
مرتبه بواجب اولی بودی و دانسته شد که مرتبه اعلی و اقوی موجودیت مرتبهٔ سیوم است که موجود عین
وجود باشد و بعد از اذعان بدان مقدار که محققان طایفه اوایل که اصحاب نظر اند بطور ادراک آن
در باب معرفت ذات عقل است حتی گفته اند که بدلایل عقلی معلوم شود که ذات واجب الوجود حقیقت
وجود است و هم عقل دلالت کرده که واجب الوجود باید که امری بود که کلیت و عموم عارض او نتواند
بود زیرا که وجود امر کلی در خارج بی تعین صورت نه بندد پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد
از آن امر کلی و تعین و ترکیب در واجب محال چنانکه مشهور است بلکه واجب الوجود باید که بخودی خود
متعین باشد تعین وی عین ذات وی باشد چنانچه وجود وی است تا بهیچ وجه در وی تعدد و ترکیب
صورت نه بندد باید که واجب الوجود بذات خود قایم باشد زیرا که قایم بغیر محتاج باشد بآن غیر و احتیاج
بر واجب الوجود محال است و چون مقرر شد که حقیقت وجود عین واجب است پس حقیقت وجود نیز
خود متعین و فرد حقیقی باشد و قایم بذات خود بود و هیچ تعدد در حقیقت وجود بحسب افراد و عروض
حقیقت وجود بر ماهیات ممکنات بلکه از قبیل محالات بود و ازین مقدمات محقق شد که واجب
الوجود وجود مطلق است و مراد از مطلق درینجا آن است که عارض مرتبهٔ ماهیات نیست بلکه قایم بذات
خود است و مقید بتعین نیست بلکه بذات خود متعین است و هم ازین مقدمات مفهوم گردد که اطلاق
لفظ موجود بر غیر واجب الوجود بر مجاز باشد زیرا که وجود نه عرضی وی است و نه جزء و نه عین بلکه

معنی موجودیت اشیا و ان است که ایشان را با حضرت حقیقت وجود تعلقی هست و از ان حضرت بر ایشان پرتوی است
نه انکه وجود مر ایشان را عارضی است تا در ان حاصل است انچه ارباب بحث با افکار عقل بان نمی
رسیده اند و طایفه صوفیه موحده میکویند که در ورا طور عقل طوریست که در ان طور دیگر طوری
مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف و مشاهده میکردد که عقل از ادراک ان عاجز است همچنانکه
حواس از ادراک معقولات که مدرکات عقل است عاجزاند و در ان طور متحقق شده که حقیقت
وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی و نه عام و نه خاص بلکه مطلق است از همه قیود
تا حدی که از قید اطلاق نیز منزوی است بر ان قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی کفته اند و ان حقیقت لا بشرط
شی در همه اشیا که موصوفند بوجود تجلی و ظهور کرده است باین معنی که هیچ چیز از ان حقیقت خالی نیست که اکر
از حقیقت وجود دیکر خالی بودی بوجود موصوف نکشتی و هر کاه که ان حقیقت ملاحظه شود باعتبار اطلاق که مذکور
شد از ا حضرت احدیت جامعه خوانند و هر کاه که ملحوظ شود بان اعتبار که هیچ چیز از قیود و تعینات
در مرتبه ذات وی نیست و تقیید را باین معنی ملاحظه دارند از ا حضرت احدیت صرفه خوانند و چون ان ذات
تجلی اول بمرتبه اسماء و صفات تنزل کند از ا حضرت واحدیت و حضرت اسماء و صفات خوانند و چون
بتوسط اسماء و صفات در سایر اشیا که مظاهر و مرائی نامحصور و متفاوتند و هر یک بقدر قابلیت
مظهر بعضی از صفاتند و نوع انسان از ا قابلیت مظهریت ان مجموع است و حدیث پیغمبر صلی الله که خلق الله آدم
علی صورته اشاره بدین معنی است ای خلقه مظهرا لجمیع صفاته و هر حسن و کمال که در مخلوقات است ان حسن
و کمال صفات ذات چنانکه شاعر کوید ای حسن ترا بحقیقت نامی وی از تو بهر دل شده پیغامی
کس نیست که نیست باده مند از تو دلی واندر خور خود بجرعه یا جامی و نقصان که در مظاهر باشد ان راجع
بقابلیت ایشانست و طایفه موحده کفته اند که ان ذات وحدانی حقیقت وجود مطلق است که بقیود و تعینات
اعتباریه در لباس کثرت ظهور کرده و باین سبب کثرت در وحدت حقیقت وی هیچ شایبه پیدا نیاید
و انقسام بوی راه نیابد همچنانکه وحدت که مبدء اعداد است در مراتب اعداد کردد و هیچ انقسام بحقیقت
ان وحدت راه نیافت و همچنانکه در همه کثرت بی نهایت اعداد غیر وحدت نیست در کثرت همه موجودات
بجز ان ذات وحدانی نیست لیکن چون از تجلیات و تنزلات ان ذات بقیود و تعینات اعتباریه
بوی منضم کشت توهم تعدد و کثرت پیدا شد اما در بصایر اولی الابصار ان کثرت اعتباریست
و در انجا امر حقیقی بجز از ذات وحدانی نیست و بتحقیق دانسته اند که با غیریت وحدانیت وجود را
اعتباری محال باشد و هر غیری که در توهم اید خیال بود چنانکه محققان کفته اند هر دیده

که غیر [illegible]

که بر فطرت اول باشی تا الکه بنور حق مکحل باشد بیرون ز تو هرچه بیند اندر عالم نقش دوم باده احول باشد

تمت الرسالة الوجودية للسيد المحقق

ان رجلاً قيد رجل عبده وحلف ان لا يحل عنه القيد حتى يتصدق بوزنه فامر ع بوضعه في الماء المحصور في [illegible] ثم رفعه ووضع برادة الحديد [illegible] منه مكانه حتى ارتفع الماء الى المكان الاول و تصدق بوزنه

وحكمه بين صاحب خمسة الارغفة وبين صاحب الثلثة فما روى ابن ابي ليلى الفقيه انه ع قضى بقضية ما سبقه اليها احد وذلك ان رجلين جلسا في سفر محلا يتغديان فاخرج احدهما خمسة ارغفة والاخر ثلثة فمر بهما رجل فسلم فقالا له الغداء

[illegible]

وبهذا الوجه يعود الاسم المكنون عند علماء الحروف [illegible] ... مقطعة [illegible] ... اعتبارية [illegible]

[illegible] ... مفهوم الواحد [illegible] ... امّا الاوّل [illegible] ... مفهوم الواحد [illegible] ... العدد [illegible]

ولهذا المعنى قال [illegible] ... الموحدين [illegible] ... الحروف [illegible] ... للهادي السبزواري

منقول است از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که [illegible] ... نقطه [illegible] ... بعد از آن [illegible] ... حاصل [illegible] ... مطلوب [illegible] ... حاصل نشود [illegible]

المرفق وسيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال اذا كان الطاعون في البلد الذي انتم فيه فلا تخرجوا منه وقال صلوات الله وتسليماته عليه ايضا اذا كان الطاعون ببلد فلا تدخلوه انتهى ويخطر بالبال لكلّ وجه امّا الاوّل فكانّكم تظنّون انّ الفرار من قدر الله وقضائه ينجيكم وامّا الثاني فان مقامكم بالموضع الذي لا طاعون فيه اسكن لنفوسكم واطيب لعيشكم وان الله تعالى قال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقد وقع هذا في بعض السنين في بلدنا الاسجان حيث عن طوارق الحدثان في ايام حيوة ابي رحمه الله وقد امرنا بالنقل من البلد الى المحلّ المدفون فيه شيخ الاتقيا قدوة الزهّاد والاصفيا الشيخ رضا كيا الواقع في شرقي خارج البلد بنصف الفرسخ فخرجنا اطاعة له طاب ثراه وهو يسكن في بيته ولم يخرج فكتب عندي بعض الاصدقا كتابة من البلد انكم فررتم خوفا من الموت فاينما تكونوا يدرككم الموت فكتبت في جوابه خود رفته ایم وکنج مزاری کرفته ایم تا بار دوش کس نشود استخوان ما من كتاب محبوب القلوب من تصنيفات قطب الدين محمد بن شيخ علي الشريف الديلمي اللاهيجي

بهمن محقق از برهم است بمنزلت کفار ورات کردار و بمنزلت کودک بسیاردان
و حکیم و دانشمند و دراز دست و ابر بارنده و نام فرشته و نام ماه یازدهم از شهرات
که بودن آفتاب در برج دلو است و نام روز دوم از هر ماه شمسی و عقد اول
از عقد اول عشره و نام ارد... بن اسفندیار و گیاه رستنی باشد که در ماه
بهمن از زمستان

الصلوات المنسوبة الى ابى عبد الله ... الرحمن الرحيم
ذكر صلوة ذات الرقاع عن ... قال اذا اردت امرا فخذ ست رقاع فاكتب في ثلث منها بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله
العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعل وفي ثلث منها بسم الله الرحمن الرحيم خيرة
من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل ثم ضعها تحت مصلاك ثم صل ركعتين فاذا فرغت
فاسجد سجدة وقل فيها مائة مرة استخير الله برحمته خيرة في عافية ثم استو جالسا
وقل اللهم خر لي واختر لي في جميع اموري في يسر منك وعافية ثم اضرب بيدك الى الرقاع
فشوشها واخرج واحدة واحدة فان خرج ثلث متواليات افعل فافعل الامر الذي تريده وان خرج ثلث متواليات لا تفعل
فلا تفعله وان خرجت واحدة افعل والاخرى لا تفعل فاخرج من الرقاع الى خمس فانظر اكثرها فاعمل به ودع السادسة لا تحتاج اليها

جهت تیکلنی و جع لیره
عقرب محقق را گویند
بسیار نازک و داخل قدر ... بالند
ماه عقرب ... عقرب در ... سند
... ۱/۵ ایضا ... نقط
عقد ... عالیه ...
... تجارت ...
... عات

تخمه خشک دانه [illegible] باید چوب [illegible]
که بقدر چهار انگشت چهار پهلو تراشیده [illegible]
ان یک سطر این دعای مذکور را نوشته

خلقه بلغه خلق بلغ خا لغا بالغا
کما دارد [illegible] الی الله تعالی
خشک [illegible] چوب بید باید
و سه یک سطر که [illegible] مذکور نوشته
شود بعد [illegible] و [illegible] ان
[illegible] ان [illegible] میشود

[illegible]